



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**O LIVRO DE DANIEL EM OPOSIÇÃO AO EPICURISMO:
A RELAÇÃO ENTRE A LITERATURA APOCALÍPTICA
JUDAICA E A FILOSOFIA HELENÍSTICA NO SÉC. II a.E.C.**

THIAGO BORGES DE SANTANA

São Cristóvão (SE)
2018



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**O LIVRO DE DANIEL EM OPOSIÇÃO AO EPICURISMO:
A RELAÇÃO ENTRE A LITERATURA APOCALÍPTICA
JUDAICA E A FILOSOFIA HELENÍSTICA NO SÉC. II a.E.C.**

THIAGO BORGES DE SANTANA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Romero Venâncio Silva

SÃO CRISTÓVÃO/SE
2018

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

S232I Santana, Thiago Borges de
O livro de Daniel em oposição ao epicurismo : a relação entre a literatura apocalíptica judaica e a filosofia helenística no séc. II a.E.C / Thiago Borges de Santana ; orientador Romero Venâncio Silva. – São Cristóvão, 2018.
102 f.

Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) –
Universidade Federal de Sergipe, 2018.

1. Judaísmo. 2. Helenismo. 3. Filosofia antiga. 4. Daniel, Profeta. 5. Literatura apocalíptica. 6. Epicuro. I. Silva, Romero Venâncio, orient. II. Título.

CDU 26.247.3



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

THIAGO BORGES DE SANTANA

**O LIVRO DE DANIEL EM OPOSIÇÃO AO EPICURISMO:
A RELAÇÃO ENTRE A LITERATURA APOCALÍPTICA JUDAICA E
A FILOSOFIA HELENÍSTICA NO SÉC. II a.E.C.**

Aprovada em: 09/04/2018

Dissertação apresentada ao Programa de PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO da Universidade Federal de Sergipe como requisito para obtenção do título de mestre em Ciências da Religião.

Prof. Dr. Romero Júnior Venâncio Silva (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/UFS

Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra (Examinador Interno)
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/UFS

Prof. Dra. Carla Jeane Helfemsteller Coelho Dornelles (Examinadora Externa)
Programa de Pós-Graduação em Direito/UNIT

**SÃO CRISTÓVÃO (SE)
2018**

AGRADECIMENTOS

A palavra “agradecimento” não expressa a sensação de dívida que tenho para com todos e todas que contribuíram direta ou indiretamente para a conclusão desse trabalho. Então, faço aqui em forma de agradecimentos menções honrosas a aqueles que estiveram próximos durante a elaboração da pesquisa.

A minha mãe Maria de Lourdes Borges dos Santos e ao meu pai Cicero Soares Santana. Aos meus irmãos e irmãs, em especial a Daniel Borges de Santana, amigo e apoiador incondicional dos meus estudos. Agradeço a companheira sempre presente Simone Silva de Jesus.

Ao professor Dr. Romero Venâncio pelas valiosas orientações e por preservar a autonomia do pensar.

A professora Dr^a Marina Correa pela amizade e parceria nos meandros da vida acadêmica.

Ao professor Dr. Cicero Cunha Bezerra pelas importantes dicas dirigidas à esta pesquisa.

Ao casal de amigos a Ma. Ingrid Jampietri e o prof. Dr. Carlos Eduardo Brandão Calvani por me acolherem como amor filial.

Agradeço a todos os colegas do mestrado, em especial, ao “quarteto fantástico”, Ma. Micaele Costa, o Me. Izaias Gomes e o babalorixá e Me. Juracy de Arimatéia Jr., que me apresentou o fascinante universo dos Orixás.

A todos os amigos e amigas do grupo Hermenêutica e Ontologia da Universidade Estadual de Feira de Santana, representado na figura do professor Dr. Ágabo B. de Sousa, o qual me instrumentalizou nas dinâmicas da pesquisa acadêmica.

A todos os amigos e amigas do grupo de Escrita Criativa, representado na figura do professor Me. Igor Gadioli.

A todos os amigos e amigas da equipe de Jiu-jitsu Bruno Leite Team, representado na figura do *sensei* Bruno Leite.

A todas as amizades sinceras que adquiri durante a estadia no estado de Sergipe, cuja menção dobraria o número de páginas desta dissertação.

A CAPES pela bolsa de estudos, uma vez que sem ela, a presente pesquisa teria sido inviável.

RESUMO

A expansão do império macedônico, sob a égide de Alexandre o Grande, impulsionou a adesão de dimensões culturais helênicas pelo mundo Ocidental e Médio-Oriental em um processo de circularidade cultural denominado de helenização. Contudo, houve contestações à dominação cultural helenística. Desse modo, esta pesquisa propôs como hipótese que, o livro veterotestamentário *Daniel* é produto de uma experiência sócio-religiosa e se opôs ao epicurismo colocando em evidência o princípio de fidelidade a Javé. O apocalipse daniélico apresenta uma concepção de que a divindade monoteísta judaica interfere na história de modo definitivo, pois no final dos tempos julgará todos os infiéis (Dn 7, 13-14). Esta percepção se opõe sobremaneira ao pensamento de uma escola filosófica do período helenístico, a epicurista. Tal sistema filosófico veiculava que os deuses eram atarácicos, bem aventurados, imperturbáveis, incompatível com qualquer sentimento humano. Então, a partir de uma abordagem cultural do fenômeno religioso investigou-se, se o *livro de Daniel*, redigido em uma linguagem apocalíptica, apresenta uma proposta de modo de vida, na qual é possível perceber uma contra-argumentação à doutrina epicurista ao mesmo tempo em que fomentava a manutenção de uma identidade judaica ligada a divindade Javé no II séc. a.E.C.

Palavras-Chave: Helenismo, Movimento Apocalíptico, Daniel, Epicuro.

ABSTRACT

The expansion of the ancient Kingdom of Macedonia, under the leadership of Alexander The Great, prompted the accession of Hellenic cultural dimensions throughout the West and Middle East in a process of cultural diffusion known as Hellenization. However, hellenistic cultural dominance was not without struggle. Thus, this research has proposed as an hypothesis that the Old Testament book of Daniel is a result of a socio-religious experience that countered epicureanism by highlighting the principle of faithfulness to Yahweh. Daniel's apocalypse offers a conception that the Jewish monotheistic deity interferes history in a conclusive manner, since in the end of time it will be judging all of the infidels (Dan 7: 13-14). Such philosophical system believed that the gods were in a state of ataraxia, blissfulness, serenity, antipathetic to any human feeling. Therefore, from a cultural approach of the religious phenomenon it has been scrutinized if the book of Daniel, written in an apocalyptic language, presents a proposal of socio-religious way of life posing an antithesis to the Epicurean doctrine while fostering the maintenance of a Jewish identity related to the divine figure of Yahweh in the second century BCE.

Keywords: Hellenism, Apocalyptic Movement, Daniel, Epicurus.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	7
2. CAPÍTULO I	17
2.1. HELENISMO E HELENÍSTICO: ENTRE INTERAÇÕES CULTURAIS E FRONTEIRAS TEMPORAIS	17
2.2. A HELENIZAÇÃO DO MÉDIO CRESCENTE	18
2.3. LITERATURAS JUDAICO-HELENÍSTICAS: DOS <i>MACABEUS</i> AOS JUDAIZANTES	20
2.4. A LÍNGUA GREGA KOINÉ	23
2.5. AS RELIGIÕES DO PERÍODO HELENÍSTICO	27
2.6. A CIDADE HELENÍSTICA	34
2.7. MANIFESTAÇÕES ARTÍSTICAS E OS JOGOS OLÍMPICOS	35
3. CAPÍTULO II	38
3.1. REPRESENTAÇÕES DE “IMAGINADAS” IDENTIDADES JUDAICAS NO MUNDO ANTIGO	38
3.1.1. A identidade Cultural	38
3.1.2. A invenção dos Judeus: Fragmentos de uma trajetória histórica	39
3.1.3. O estabelecimento de uma Identidade Cultural	44
3.2. “OS SANTOS DO ALTÍSSIMO” E O MOVIMENTO DE RESISTÊNCIA APOCALÍPTICA	46
3.2.1. Alguns aspectos da Literatura Apocalíptica	47
3.2.2. Daniel, o sábio: representações históricas inverossímeis e verossímeis	49
3.2.3. Em busca dos “Santos Do Altíssimo” os portadores do Movimento Apocalíptico	54
4. CAPÍTULO III	64
4.1. FLAVIO JOSEFO E O <i>LIVRO DE DANIEL</i> : ENTRE A PROFECIA E A APOCALÍPTICA	64
4.1.1. Ecos da filosofia epicurista no Mundo Helenizado	71
4.2. EPICURO: DA <i>CANÔNICA</i> À <i>FÍSICA</i> COM IMPLICAÇÕES <i>ÉTICAS</i>	76
4.3. O <i>LIVRO DE DANIEL</i> EM OPOSIÇÃO AO EPICURISMO	82
4.3.1. As regras alimentares	83
4.3.2. A morte como a não-existência	84
4.3.3. A intervenção de “Deus” na História	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
LISTA DE FONTES:	95
REFERÊNCIAS:	96

1. INTRODUÇÃO

O tutor de Alexandre, o Grande (356-323 a.E.C.), o grego Aristóteles (384-322 a.E.C.), considerado o pai da lógica, acreditava que o não grego, o bárbaro, e por isso não civilizado, era por natureza passível de escravização (FERGUSON, 1973, p. 35). No entanto, Alexandre, que era macedônico, rompeu com esse pensamento e todos passaram a ser súditos do império e não mais cidadãos da *polis*. As mudanças foram significativas em todos os âmbitos da vida em sociedade, como podemos verificar na observação dos sistemas filosóficos do período Helenístico, os quais em contraposição ao período Clássico, dentre as suas várias propostas filosóficas, identifica-se um elemento unificador, a saber, “[...] o fato de todos os sistemas considerarem como verdadeiro filósofo apenas aqueles que eram capazes de realizar a coerência entre sua doutrina e a vida, ou seja, entre a teoria e sua maneira de viver e de morrer” (SOUSA, 2013, p. 233), configurando assim as filosofias helenísticas como sistematizadoras de modos de vida.

Dos vários encontros culturais ocorridos nesse contexto, um caso singular para história do Ocidente é a identificação da chegada do helenismo¹ no Médio Crescente². Para os diversos grupos que viviam nessa região foi uma experiência traumática, a ponto de fomentar produções textuais de contestação da realidade vivenciada. Um dos documentos representativos dessa relação, escrito no séc II a.E.C., foi o livro de *I Macabeus* (I Mc)³, o qual, inicia sua narrativa falando das proezas de “Alexandre, o Macedônio” como ele em doze anos de campanha militar pelo Oriente Médio “Chegou até os confins do mundo e apoderou-se dos despojos de uma multidão de nações. A terra emudeceu diante dele. [...]” (I Mc 1, 3). Na sequência da narrativa é descrito que o jovem imperador, ferido em batalha, adoece e antes de morrer repartiu seu grande reino entre seus generais, os *Diádocos*⁴. Estes “cingiram o diadema” (I Mc 1, 9) diz o autor

¹Deter-se-á sobre esse conceito mais detalhadamente no I capítulo, por hora usamos o termo para designar as interações culturais entre gregos e os povos do Ocidente e Médio Oriente que ocorreram entre os séculos IV e I a.E.C.

²Entende-se por Médio Crescente o “antigo território de Judá e Israel, hoje Estado de Israel, Líbano e sul da Síria” (SOUSA, 2013, p. 232).

³Para todas as citações dos escritos bíblicos utilizamos a *Bíblia de Jerusalém*, publicada pela editora Paulus (2002). Embora, nos ateremos as partes que foram originalmente escritas em hebraico/aramaico.

⁴Após a morte de Alexandre, o Grande, em 323 a.C., houve a divisão do território por ele conquistado entre seus generais – referidos em grego como *diádocos* (*diadochoi*, ‘sucessores’) e também como *epígonos* (*epígonoi*, ‘filhos’). (SELVATICI, 2012, p. 143).

macabaico, referindo-se às guerras que foram travadas entre os generais herdeiros de Alexandre e seus sucessores.

A pequena população do Médio Crescente, essencialmente agropastoril, fica perdida em meio a esses conflitos, levando alguns grupos a realizarem alianças com os reinos imperiais, estes grupos representados na narrativa macabaica como “homens iníquos” (I Mc 1, 11), os quais interagiram espontaneamente com o modo de vida helenístico, assim como todos os povos subjugados pelos herdeiros de Alexandre, o Grande. Entretanto, o que torna esse contexto histórico singular é que grande parte dos habitantes do Médio Crescente, eram judeus, os quais, segundo John J. Collins, “No começo do período helenístico, Hecateu de Abdera escreveu sua famosa descrição do período dos habitantes da Judeia, na qual notou que seu modo de vida diferia daquele de outros povos e era um tanto anti-social e hostil a estrangeiros” (2010, p. 31).

A comunidade judaica teve uma formação mista, ou seja, se constituiu a partir de interações étnicas e culturais múltiplas (KESSLER, 2009, p. 27). Dessa maneira, algumas narrativas, presentes nos escritos veterotestamentários, descrevem que nem todos os judeus eram fiéis ao monoteísmo que a lei hebraica exigia⁵. Então, podemos observar que o discurso sobre a desobediência abre espaço para pensarmos como os judeus se colocavam de diferentes maneiras diante da lei hebraica e indicar que eles não constituíram uma identidade cultural hegemônica. Entretanto é válido acentuar que, segundo Rainer Kessler (2009, p. 50), parcelas da população desenvolveram e foram fiéis a um dos pilares formadores de uma identidade judaica, que foram as relações que as pessoas estabeleceram com a sua divindade Javé⁶, em um contexto histórico onde surgiu a ideia de que, nas palavras do personagem Jetro, “[...] *Iahweh* é maior que todos os deuses...” (Ex 18, 11), levando-nos a pensar como um grupo demograficamente pequeno e oprimido ao longo do período Antigo encontra unidade na ideia de uma divindade maior, superior a de todos os outros grupos sociais que os oprimiam.

Será então, no contexto da influência helênica no Médio Crescente que grupos no interior da sociedade judaica reafirmam uma identidade através do pacto com a divindade *Javé*. Esses eventos estão documentados em vários textos apocalípticos produzidos no II séc. a.E.C., e segundo Ágabo B. de Sousa são frutos de,

⁵Cf. Ex. 32, 1-6; I Reis 15, 12-15 e 16, 30-33; II Reis 17, 16-17.

⁶Em detrimento das várias nomenclaturas para identificar o nome próprio da divindade judaica, tema de extenuantes debates (ver: SHIGUEMOTO; SIQUEIRA, 2011), optamos pela grafia mais simples **Javé**, salvo as citações diretas da Bíblia de Jerusalém que não traduz o termo, *Iahweh* (2002).

[...] um movimento, literariamente fecundo, que é o movimento apocalíptico. Apenas para citar alguns destes textos: **Daniel, o mais antigo e mais influente apocalipse do período helênico**; 1 Enoque; a Ascensão de Moisés; o Rolo das Guerras (Qumran); o Testamento dos Doze Patriarcas; o Manual de Disciplina e o Documento de Damasco; Comentários ou *peshers* dos Essênios, além das coleções de hinos como os *Hodyot* e os Salmos de Salomão [negrito nosso], (2013, p. 236).

Neste sentido, a partir do contexto de adoção do modo de vida helênico no mundo Médio-Oriental, há a possibilidade de que o texto apocalíptico *Daniel*⁷ assim como outros livros pertencentes à literatura apocalíptica judaica do II séc. a.E.C., contenham uma relação muito próxima com as escolas filosóficas que se desenvolveram no período helenístico, do século IV a.E.C ao século IV E.C. Neste sentido, o “historiador” judeu, Flavio Josefo (37-100), nacionalizado romano, escreveu no I século da E.C., que o *livro de Daniel* foi escrito para que os epicuristas percebessem estarem em erro, pois não acreditavam que “Deus” interfere nos assuntos do mundo (J. AJ 10. 263)⁸.

Dentro do exposto o objeto de estudo desta pesquisa centrar-se-á nas relações entre a literatura apocalíptica judaica e uma escola filosófica do período helenístico, as quais se deram a partir das interações culturais entre judeus e helênicos no II séc. a.E.C. Neste sentido, recortamos como objeto formal a oposição que o livro apocalíptico *Daniel* faz ao modo de vida apregoado pela filosofia epicurista. Sendo assim, utilizaremos o texto veterotestamentário *Daniel* como modelo paradigmático de análise, com o fim de refletir sobre como a Ciência da Religião pode produzir um conhecimento sobre escritos que foram produzidos em contextos específicos de sacralidade, a partir de uma abordagem cultural do fenômeno religioso.

Essa provável relação fomentou os seguintes questionamentos: é possível afirmar que houve interações culturais entre judeus e helênicos no II séc. a.E.C.? Será que houve uma univocidade atribuída a uma identidade étnico-religiosa judaica do período Antigo? Quais características textuais nos permitem vislumbrar na literatura apocalíptica um Movimento de Resistência cultural? Por fim, é possível encontrar alguma relação entre o epicursimo e a literatura apocalíptica veterotestamentária?

⁷Utilizamos *o livro de Daniel* ou simplesmente *Daniel* para nos referir ao texto incluído nas coletâneas de escritos veterotestamentários. Neste sentido, utilizaremos Daniel (sem itálico) para nos referirmos ao personagem protagonista do *livro de Daniel*.

⁸A forma abreviada, “J. AJ 10. 263” corresponde a: “JOSEPHUS. *Antiquities of the Jews* book 10. Section 263”.

Desta maneira, a partir de referenciais bibliográficos e fontes documentais, como os livros de *I Macabeus*, *II Macabeus*, *Daniel* e etc..., representativas de uma dada realidade, podemos levantar como hipóteses que, ocorreram interações culturais entre a cultura helênica e a judaica no período helenístico. As interações estavam envoltas em um processo de circularidade cultural, no qual houve negações e assimilações múltiplas entre dimensões culturais dispares. Neste sentido, podemos conjecturar que: Os judeus não constituíram, ao longo da sua história no mundo antigo, uma unívoca identidade étnico-religiosa. Tal fato possibilitou, no séc. II a.E.C., interações de alguns grupos judaicos com o modo de vida helênico. Todavia, essas interações não negavam a “aliança” com a divindade Javé. Pois, esta “aliança” era considerada um dos pilares formadores de uma identidade cultural judaica; Existem elementos textuais que caracterizam a literatura apocalíptica veterotestamentária, os quais permitem supor que houve um movimento de resistência às interações culturais helênicas; O *livro de Daniel* pode ter sido o resultado de uma experiência religiosa, a qual colocou em evidência um “Deus” que interfere na história e no final dos tempos julgará todos os infiéis (Dn 7, 13-14). Enquanto a filosofia epicurista veiculava desde o III séc. a.E.C. que:

Em primeiro lugar, considerando a divindade como um ente imortal e bem-aventurado, como sugere a percepção comum de divindade, não atribuas a ela nada que seja incompatível com a sua imortalidade, nem inadequado à sua bem-aventurança; pensa a respeito dela tudo que for capaz de conservar-lhe felicidade e imortalidade. (EPÍCURO, 2002, pp. 23, 25).

No trecho acima identificamos na concepção epicurista que os deuses são imperturbáveis e por sua própria natureza não interferem nos assuntos humanos. Tal constatação, nos leva a considerar que, o *livro de Daniel* pode ter sido escrito em uma linguagem apocalíptica, com um objetivo político-religioso, de fomentar a manutenção de uma identidade judaica ligada a divindade Javé no II séc. a.E.C., o qual se opunha ao sistema filosófico epicurista.

De modo que o objetivo desse estudo é investigar a provável relação entre o sistema filosófico epicurista e o Movimento Apocalíptico, o qual se opõe ideologicamente a dominação helenística, tentando perceber como o fenômeno religioso age em prol da manutenção de uma identidade ligada a uma religiosidade Javista.

Quanto aos objetivos específicos seguimos o seguinte critério: a) apresentar o contexto cultural do Médio Crescente no século II a.E.C. e Apontar alguns aspectos interacionais entre a cultura helênica e judaica; b) apontar as características gerais da literatura apocalíptica, com ênfase no livro *Daniel*, o qual provavelmente é fruto de um

Movimento Apocalíptico de Resistência Cultural; c) identificar as características gerais da filosofia helenística, com ênfase no epicurismo; e, d) analisar como possivelmente o modo de vida apregoado pelo Movimento Apocalíptico se opunha ao modo de vida proposto pelo sistema filosófico epicurista, colocando assim “Daniel” contra “Epicuro”, a partir de uma abordagem cultural do fenômeno religioso. Trata-se, sobretudo de pensar como as experiências religiosas se manifestam em contextos culturais específicos, cujo produto dessa relação com o sagrado, no nosso caso o texto, revela traços de como homens e mulheres no período antigo davam sentidos a vida religiosa.

As investigações sobre a Antiguidade tem que lidar com o problema dos distanciamentos espaciais e temporais. As produções materiais da humanidade não contêm verdades em si mesmas, mas são representações de realidades passadas que só existem nos discursos. De modo que, ao pesquisador contemporâneo resta apenas interpretar os resquícios deixados pela humanidade em suas trajetórias no tempo passado. Logo, será o método que, ao estabelecer a verdade como horizonte a ser atingido, guiará a interpretação à verossimilhança, ou seja, a uma realidade provável.

Nesta perspectiva, um dos parâmetros que norteiam esse trabalho é o “paradigma indiciário”, o qual segundo Carlo Ginzburg é utilizado pela humanidade desde tempos imemoriais e consiste na “capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, rememorar a uma realidade complexa não experimentável diretamente. Pode-se acrescentar que esses dados são sempre dispostos pelo observador de tal modo a dar lugar a uma sequência narrativa, [...]” (1989, p. 152). Portanto, todas as inferências empreendidas no sentido de constatar nas hipóteses como uma realidade verossímil são realizadas a partir dos indícios presentes nas fontes, as quais são o resultado de experiências humanas na cultura.

O conceito de cultura é tão amplo e polissêmico que é difícil encontrar algum consenso entre os estudiosos que se debruçam sobre o tema. Para o historiador norte-americano William Sewell (1999, p. 35) o termo vem sendo essencialmente discutido nos estudos antropológicos desde a segunda metade do século XX, chegando-se até mesmo a dúvidas sobre a funcionalidade do conceito. Sendo assim, ele argumenta que apesar da “cacofonia do discurso contemporâneo sobre a cultura”⁹ (SEWELL, 1999, p. 35) o conceito permanece utilizável. Por fim, após revisar alguns conceitos de cultura, Sewell considera que:

⁹[...] cacophony of contemporary discourse about culture [...]. Todas as traduções são do autor e visando uma melhor constatação dos trechos citados, o original será mantido em nota de rodapé.

[...] A cultura, eu argumentei, deve ser entendida como uma dialética de sistema e prática, com uma dimensão da vida social autônoma de outras tais dimensões, tanto em sua lógica e em sua configuração espacial, e como sistema de símbolos que possuem uma coerência real, mas frágil que é continuamente posta em risco na prática e, portanto, sujeito à transformação¹⁰ (SEWELL, 1999, p. 52).

Como podemos observar William Sewell conceitua “cultura” como uma parte da sociedade. Todavia, indo um pouco além, o termo “cultura” pode ser entendido como toda e qualquer produção material e intelectual humana, pois são homens e mulheres os únicos animais produtores de cultura (TYLOR, 1920, p. 1). A cultura é composta por inúmeras dimensões, as quais têm um funcionamento próprio e ao mesmo tempo estão complexamente interligadas a outras dimensões em recíprocas relações de dominação e subordinação. Desse modo, observa-se que de uma dimensão cultural podem surgir várias outras, por exemplo, a dimensão religiosa da cultura, na qual identificamos como a primeira forma de institucionalização social, pois há o desenvolvimento, em um mundo profano e caótico, de sentidos de sagrado que ordenam a vida (ELIADE, 1992, p. 13), por exemplo, o decálogo judaico (Ex 20 1-10), um código de conduta que ordena a vida social imposto pela divindade.

Desse modo se faz necessário pontuar alguns aspectos sobre o conceito “religião”. Neste sentido, para Klaus Hock as discussões em torno do conceito de religião ainda perdurarão durante algum tempo como pauta para análises vindouras e argumenta que o termo “religião” é comumente entendido a partir de uma ótica estritamente monoteísta. No entanto, o próprio termo surge dentro de um “contexto cultural e histórico muito específico – num primeiro momento pertence a história intelectual do ocidente” (HOCK, 2010, p. 17). Porém Klaus Hock não deixa de construir uma atualização do conceito, considerando que num primeiro plano “religião” é uma categoria semiótica do campo acadêmico, abrindo desta maneira um precedente que elastece o conceito, pois um grande número de definições em seus múltiplos sentidos, de uma maneira ou de outra, acabam sendo agregadas (HOCK, 2010, p. 29). Nesta perspectiva, consideramos que a dimensão cultural religiosa constrói um conjunto de sentidos que ordenam a vida e, sobretudo no mundo ocidental, a religião, enquanto uma produção intelectual humana está na base de outras dimensões culturais¹¹.

¹⁰ culture, I have argued, should be understood as a dialectic of system and practice, as a dimension of social life autonomous from other such dimensions both in its logic and in its spatial configuration, and as a system of symbols possessing a real but thin coherence that is continually put at risk in practice and therefore subject to transformation.

¹¹ O judaísmo e o cristianismo estão na base de dimensões culturais como a moral, a ética e a estética.

As dimensões da cultura, em conjunto, incidem na caracterização de uma identidade cultural, a qual é constituída principalmente, a partir do grupo, na coletividade, onde há a formação individual, em um ambiente culturalmente determinado (HALL, 2005, p. 47). Estas dimensões, quando desenvolvidas e praticadas por um determinado número de pessoas em um sistema social são utilizadas como distintivo identitário. Nesse sentido, a cultura determina formações individuais e coletivas ao mesmo tempo em que os próprios indivíduos agem contra a cultura que os formam caracterizado uma ação prática que nega padrões de comportamentos vigentes. Então, a ação contra a cultura hegemônica pode proporcionar mudanças culturais.

Essas modificações decorridas das ações internas e externas, na longa e na curta duração, podem causar transformações estruturais. Esse processo essencialmente histórico é definido por Marshall Sahlins como uma “reavaliação funcional de categorias” (1990, p. 10). Tal dinâmica de reavaliação é conflituoso, pois as estruturas culturais postas tendem a resistir às ações que despontam como contrárias a ordem posta.

A produção textual e as respectivas interpretações são culturalmente datadas, produtos da incidência das dimensões culturais nos autores e leitores de uma época. Contudo, na dinâmica temporal ocorre a ação de reinterpretar modificando os sentidos dos escritos, os quais não perdem toda a lógica de significação do período anterior. Neste sentido, quando há na cultura uma “reavaliação funcional de categorias” a maneira de ler os escritos que compõem a Bíblia muda. Entretanto, constata-se a sacralização como elemento permanente. Então, em um mundo profano, caótico, desenvolvem-se sentidos de sagrado para ordenar o caos, a partir de vínculos com a divindade em uma relação de transcendência com o tempo e a história. Esse processo de atribuição de sentidos de sagrado, ou seja, a sacralização da vida, “o ato da manifestação do sagrado” é denominada por Mircea Eliade (1992, p. 13) como hierofania.

Os apontamentos metodológicos desenvolvidos pelo romeno Mircea Eliade (1907-1986) são cruciais nesse trabalho, pois entendemos que a História das Religiões desenvolvida pelo romeno adquiriu um status diferenciado da História tradicional, pois:

A perspectiva da ciência geral das religiões é a que melhor pode integrar a documentação histórico-religiosa. Só por timidez os historiadores das religiões aceitarão às vezes uma integração proposta por sociólogos ou antropólogos. Aí onde se possam formular considerações gerais sobre o comportamento religioso do homem, a tarefa pertence por direito ao historiador das religiões, sempre que, por suposto, domine e integre os resultados das investigações realizadas em todas as áreas importantes de sua disciplina (ELIADE, 1996, pp. 119-120)¹².

O programa eliadiano, toda a sua produção teórica que circulou envolta das “morfologias do sagrado”, tem sido muito criticado como constata Eduardo R. Cruz (2013) em um artigo que discute a epistemologia da Ciência da Religião, mas este autor constata que, apesar das críticas, as várias categorias e tipologias eliadianas ainda são utilizadas na Ciência da Religião. Sendo assim, consideramos que, com as devidas ressalvas, as ponderações de Mircea Eliade são úteis para análises sobre os fenômenos religiosos. Neste sentido, Arnaldo Huff (2012) propõe o uso de teorias e metodologias para o estudo das religiões desenvolvidas por pensadores que durante as suas trajetórias acadêmicas tiveram como objeto central das suas reflexões as relações de homens e mulheres com o sagrado. Neste sentido, identificamos que o programa eliadiano tem a sua validade na área da Ciência da Religião.

Esta pesquisa centrar-se-á na análise cultural do fenômeno religioso, que segundo Eliade deve “se dedicar a decifração do temporal e historicamente concreto no curso inevitável das experiências que surgem do desejo irresistível do homem de transcender o tempo e a história¹³” (1996, pp. 118-119). Nesta perspectiva, o que procuramos investigar são as ações culturais que advém das experiências religiosas com o transcendente, as práticas culturais judaicas, que se materializam no cotidiano a partir da relação com a divindade, ou seja, o transcendente, sempre em diálogo com o mundo material. Os textos judaicos antigos, produzidos em um contexto de sacralidade, no qual “[...] os autores bíblicos estavam repletos de Deus, que não conseguiam enxergar seu próprio mundo sem a lente do divino” (CHEVITARESE, 2011, p. 11).

Desse modo, em um mundo profano, caótico, desenvolvem-se sentidos de sagrado para ordenar o caos, a partir, de vínculos com a divindade em uma relação de transcendência com o tempo e a história. Sendo assim, a transcendência é uma

¹²La perspectiva de la ciencia general de las religiones es la que mejor puede integrar la documentación histórico-religiosa. Sólo por timidez los historiadores de las religiones aceptaron a veces una integración propuesta por sociólogos o antropólogos. Allí donde puedan formularse consideraciones generales sobre el comportamiento del hombre, la tarea pertenece por derecho al historiador de las religiones, siempre que, por supuesto, domine e integre los resultados de las investigaciones realizadas en todas las áreas importantes de su disciplina.

¹³Se dedica a descifrar en lo temporal e históricamente concreto el curso inevitable de experiencias que surgen del deseo irresistible del hombre de transcender el tempo y la historia.

atribuição de sentido construída, desconstruída e reconstruída na cultura. Portanto, o livro veterotestamentário *Daniel* é produto de uma experiência religiosa, representativo de um fenômeno religioso culturalmente determinado e apresenta elementos que nos permitem vislumbrar um movimento de resistência contra a cultura helênica.

A literatura produzida no II séc., a.E.C., na região do Médio Crescente são produtos de ações culturais práticas que revelam diferentes experiências dos “Judeus” com a divindade. A sociedade judaica desenvolveu sua dimensão religiosa da cultura, a qual ordenava fortemente a vida e atuava como formadora de outras dimensões culturais. Neste sentido, podemos considerar que no período Antigo os grupos sociais tinham um caráter indistinto entre o religioso, o social e o político, tudo era visto como um só elemento que organiza a vida. Por esses motivos supomos que os textos da literatura apocalíptica, mais especificamente *Daniel*, circularam como uma pregação de um modo de vida equivalente aos modos de vida apregoados pelas filosofias helenísticas. Contudo, o meio pelo qual as pessoas alcançariam a *felicidade* ou a não *perturbação do espírito*, como também a estrutura do texto, diferem radicalmente.

Sendo assim, no primeiro capítulo, fez-se um apanhado geral das interações entre as dimensões culturais helênicas e judaicas, traçando um percurso de como as filosofias do período helenístico chegaram até a região do Médio Crescente utilizando os livros dos *Macabeus I e II* como documentação chave para a compreensão da helenização do Médio Crescente. De modo que, na medida do possível, é necessário considerar também, a perspectiva literária dos textos se apropriando de reflexões teórico-literárias.

No segundo capítulo, num primeiro momento, abordamos a constituição histórica de uma identidade judaica vinculada a divindade Javé. Uma vez que, historicamente foram constituídas várias identidades culturais, a partir do grupo de escravizados que fogem do Egito por volta do séc. X a.E.C. (DONNER, 1997, pp. 278, 530). Na sequência demarcaremos aspectos gerais da literatura apocalíptica, com ênfase no *livro de Daniel* e tentaremos identificar os portadores do Movimento Apocalíptico, no grupo identificado em Dn 8, 18 como “os santos do altíssimo”. Este grupo estava engajado na reprodução de uma identidade étnico-religiosa atrelada a um culto monoteísta devotado a divindade Javé.

No terceiro capítulo, no primeiro tópico problematizamos aspectos da vida de Flavio Josefo, bem como a interpretação que ele faz do *livro de Daniel* e a aplicação desse livro na crítica aos epicuristas. Na sequência, indicamos reverberações da filosofia

epicurista no mundo helenizado, para logo depois passar a uma abordagem geral sobre as categorias centrais dos textos de Epicuro. Por fim, indicamos as relações de negações e reciprocidades entre o livro apocalíptico *Daniel* e os textos da filosofia epicurista.

2. CAPÍTULO I

2.1. HELENISMO E HELENÍSTICO: ENTRE INTERAÇÕES CULTURAIS E FRONTEIRAS TEMPORAIS

O desiderato de Alexandre Magno (356-323 a.E.C) de estabelecer uma monarquia universal foi preponderante na difusão da cultura helênica. A expansão dessa cultura ocasionou, nos domínios dos impérios helenísticos, uma modificação na forma de pensar e agir das coletividades ocidentais e médio-orientais. Neste sentido, o movimento de interação e fusão cultural, que houve entre as nações em contato com o império alexandrino, segundo Helmut Koester (2005, pp. 43-4), é designado de helenismo. Da mesma maneira, o período histórico, no qual o helenismo encontrou pleno desenvolvimento é denominado de “helenístico”.

A filósofa Marilena Chauí reconhece que três grandes sistemas filosóficos, o ceticismo, o epicurismo e o estoicismo, surgiram no período helenístico, a partir da morte de Alexandre o Grande, contudo, a “sua elaboração prossegue após o fim da república romana, estendendo-se durante todo o império Romano, portanto, até o século V d. C.” (CHAUI, 2010, p. 14). Sobre tais conceitos, o historiador Pedro Funari (2002, p. 75) afirma que:

[...] os gregos chamavam-se de ‘Helenos’ e os estudiosos modernos utilizaram o termo ‘Helenístico’ para referir-se à civilização que utilizava do Grego como língua oficial, a partir das conquistas de Alexandre, o Grande (336 a. C.), até o domínio romano da Grécia, em 146 a. C.

Todavia, o grego continua sendo falado até o século III E.C. Neste sentido, Werner Jaeger (1961, p. 17) entende por período helenístico os três séculos de expansão da cultura grega posteriores a Alexandre, o Grande. Este autor também aponta que o termo “helenismo” só modernamente passa a ter o sentido de adoção do modo de vida grego “em especial fora da Hélade, onde a cultura grega se torna moda” (JAEGER, 1961, p. 17, nota 6). Contudo, André L. Chevitarese & Gabrielli Cornelli, vão repensar essa interpretação de Werner Jeager (1888-1961), parafraseando Lee I. Levine (1998, pp. 16-7), do seguinte modo:

[...] **helenismo** como o meio cultural, largamente grego, dos períodos helenístico, romano e uma extensão mais limitada do bizantino, enquanto que, por **helenização**, Levine chama o processo de adoção e adaptação desta cultura em um nível local. Implica dizer que a helenização não deve ser vista como um processo homogêneo, como parece sugerir a definição de Jaeger, mas repleto de especificidades locais, resultado do encontro da cultura grega com as múltiplas e variadas culturais locais dispostas no Mediterrâneo, no Egeu e para além desses dois mares [**negrito nosso**], (CHEVITARESE & CORNELLI, 2007, p. 16, nota 1).

Como podemos perceber, em regra, o período que começa com Alexandre da Macedônia no século IV a. E. C., e vai até a ascensão e declínio do império romano no século V a.E.C. é definido como “helenístico”. E “helenismo” é definido por autores como Lee I. Levine, Johan Gustav Droysen e Marilena Chauí como o período de interação cultural entre os gregos e os povos a eles submetidos, que começa no século IV a. E.C. e vai até o século V E.C.

Nesta perspectiva, sempre devemos ter em mente que o Helenismo em seu processo de expansão foi envolvido em um processo de “circularidade cultural”, onde a cultura dominante influencia e é influenciada pela cultura subalterna (GINZBURG, 2006, p. 12), e não deve ser visto como homogêneo, “[...] mas repleto de especificidades locais, resultado do encontro da cultura grega com as múltiplas e variadas culturas locais dispostas no mediterrâneo, no Egeu e para além desses dois mares.” (CHEVITARESE & CORNELLI, 2007, p. 16, nota 1). Nesta perspectiva, dentro desse processo de interpretação e fusão de culturas, o fenômeno exerceu suas influências mais ativamente que passivamente, o que podemos constatar observando elementos das dimensões culturais gregas que se consolidaram em todo o território dominando pelos macedônios, como na língua, na religião, na estruturação das cidades e em uma mentalidade coletiva observável na literatura filosófica que floresceu, ganhou adeptos e reverbera seus ecos até a contemporaneidade (KOESTER, 2005, pp. 40-51).

2.2. A HELENIZAÇÃO DO MÉDIO CRESCENTE

É por intermédio da predominância das dimensões culturais desenvolvidas e amplamente aceitas dentro de um grupo social que se pode perceber uma identidade cultural. Em contrapartida, antropólogos defendem a tese de que não existe cultura autônoma, “[...] as chamadas sociedades primitivas jamais foram tão isoladas quanto a antropologia em seus primórdios, [...] gostaria de acreditar” (SAHLINS, 1990, p. 9). Sendo assim, André Chevitarese & Gabriele Cornelli (2007, p. 21) afirmam que interações entre culturas distintas caracterizam “sistemas abertos”, onde ocorrem conflitos e negociações.

Existe, uma serie considerável de bibliografia e documentações acerca das interações culturais entre os impérios helenísticos e os Judeus no II séc. a.E.C. Nesta perspectiva, os impérios, herdeiros de Alexandre, o Grande, especificamente a dinastia

dos ptolomeus e a dinastia dos selêucidas, agiam como culturas satélites expandindo dimensões culturais que outrora caracterizaram uma identidade cultural grega. O historiador Henrique M. de Sant’Anna (2011), em sua tese de doutorado, identifica um modo de atuação padrão dos Diádocos, a saber,

Dois princípios básicos regeram a ascensão dos novos monarcas e a construção de suas dinastias: a apropriação da imagem pública de Alexandre (*imitatio Alexandri*) e o “direito da lança” ou *doriktetos chora*. Portanto, para se tornar um reclamante digno dos territórios imperiais era preciso, em primeiro lugar, se igualar a Alexandre em feitos, copiando as suas realizações militares (postura ofensiva, táticas, movimentos e velocidade) e até a sua ligação com as divindades, o que poderia ser sugerido em variadas oportunidades, a exemplo da cunhagem póstuma de moedas com a iconografia do monarca. (SANT’ANNA, 2011, p. 17).

Percebemos um modo de dominação que foi muito além da subjugação militar. Tal fato deve ser creditado a Felipe II da Macedônia (359 a.E.C. a 336 a.E.C.), o qual reconheceu o potencial universalizante da cultura grega ao dar a seu filho, Alexandre, uma educação grega, apesar de não participarem da anfictionia dos helenos, das alianças entre cidades-estados com o objetivos cúlticos e militares. Então, o modo de dominação do império alexandrino e dos seus respectivos herdeiros, ao entrar em contato com outras culturas e subjugá-las pelo poder da lança, gerou uma simbiótica e multifacetada identidade cultural helenística. Mas, algumas dimensões que caracterizam identidades helenizadas foram objetos de controvérsias entre alguns grupos sociais que passaram pelo processo de helenização. Essa experiência se deu de tal forma que alguns grupos, no interior da sociedade judaica do II séc. a.E.C., aderiram à helenização e entendiam que Jerusalém deveria ser reformada como podemos perceber na seguinte citação:

[...] por esses dias apareceu em Israel uma geração de perversos, que seduziram a muitos com estas palavras: ‘Vamos, façamos aliança com as nações circunvizinhas, pois muitos males caíram sobre nós desde que delas nos separamos.’ Agradou-lhes tal modo de falar. E alguns dentre o povo apressaram-se em ir ter com o rei, o qual lhes deu autorização para observarem os costumes pagãos. Construíram, então, em Jerusalém, uma praça de esportes, segundo os costumes das nações, restabeleceram seus prepúcios e renegaram a aliança sagrada. Assim associaram-se aos pagãos e se venderam para fazer o mal (1Mc 1, 11-15).

Por outro lado, outros grupos judaicos, eram contrários ao modo de vida helenística, pois, algumas práticas culturais helenizantes faziam oposição às concepções de ordenamento da vida religiosa judaica. Os “Judeus tradicionais”, identificados aqui como os “santos do altíssimo”, portadores do Movimento Apocalíptico buscavam estabelecer e manter uma identidade cultural estritamente vinculada a uma divindade, a qual normatiza a vida: “Iahweh te constituirá para si como povo que lhe é consagrado,

conforme te jurou, se observares os mandamentos de Iahweh teu Deus e andares em seus caminhos.” (Deuteronômio 30, 22). Neste sentido, a helenização da “terra de Javé”, de acordo com as representações textuais, foi uma afronta aos “Santos do Altíssimo” (Dn 7, 18). Sendo assim, utilizaremos passagens dos livros deuterocanônicos de *I Macabeus* e *II Macabeus* a fim de apontar, a partir dos indícios, a verossimilhança das dimensões culturais que nos permita identificar interações culturais entre helenísticos e os grupos sociais que habitavam a região do Médio Crescente no século II a.E.C.

2.3. LITERATURAS JUDAICO-HELENÍSTICAS: DOS *MACABEUS* AOS JUDAIZANTES.

O livro de *I Macabeus* (1Mc) provavelmente foi escrito depois da ascensão de João Hircano, neto do patriarca Matatias, este líder da família dos Macabeus é o responsável, segundo a representação textual, por ter iniciado a revolta armada contra o império selêucida. A redação do livro pode ter sido iniciada em 134 a.E.C. e concluída no ano 100 a.E.C. Pouco tempo depois de redigido, o livro foi traduzido para a língua grega e “[...] preservado em manuscritos da Bíblia Grega [*septuaginta*] e em algumas traduções derivadas” (NICKELSBURG, 2011, p. 215). O livro está nos três principais códices uniciais¹⁴, o *Codex Alexandrinus*, produzido por volta do século V E.C., o *Codex Vaticanus*, o *Codex Sinaiticus* transcritos por volta do século IV E.C. O texto de *I Macabeus*, assim como o texto de *II Macabeus*, não foi aceito no cânone judaico, a Bíblia Hebraica ou *Tenak*, a qual foi compilada pelos doutores rabínicos de Jâmnia no séc. I E.C. Entretanto, no que diz respeito a entrada desses livros no cânone católico devemos considerar que:

¹⁴Códices Unciais é o nome dado aos três manuscritos mais antigos da coleção de escritos sagrados para os cristãos conhecidos hoje como Bíblia. São eles o *Codex Sinaiticus*, *Codex Vaticanus* e o *Codex Alexandrinus*. Foram copiados em grego uncial, ou seja, em grego coine maiúsculo. Estes possuem textos neotestamentários e veterotestamentários, sendo que a formação canônica e textual veterotestamentária desses códices advém da *Septuaginta* (LXX). Todavia, alguns escritos se perderam em uns e foram preservados em outros, as datações são estimadas a partir de estudos paleográficos. Neste sentido, estima-se que *Codex Sinaiticus* e o *Codex Vaticanus* foram transcritos no século IV E.C., enquanto que o *Codex Alexandrinus* no século V E.C. Atualmente o *Codex Sinaiticus* está disponível online e a maior parte do seu texto físico está na *British Library*, Inglaterra. O *Codex Alexandrinus* não está disponível online, mas o seu texto físico também está na *British Library*. O *Codex Vaticanus* está na biblioteca do Vaticano em Roma (CODEX SINAITICUS PROJECT, 2015); THE BRITISH LIBRARY BOARD, 2015).

A Igreja primitiva, ao contrário, começou a honrá-los à medida que as dissertações de 2Mc 6 e 7 sobre o martírio e, de maneira geral, a luta contra o paganismo adquiriam valor exemplar no período de perseguição; igualmente porque o número de passagens, que tratavam da retribuição e da intercessão, prestavam-se facilmente para a releitura cristã. Também os primeiros Padres da Igreja não hesitaram em fazer referência a eles; foram eles que estenderam o sobrenome de Judas, chamado Macabeu, ao conjunto de tais relatos. Não obstante, estes textos não foram oficialmente aceitos no cânone da Igreja católica senão 1442 e, em seguida, foram mantidos no cânone fixado pelo Concílio de Trento; em contrapartida não figuram na Bíblia da reforma (SAULINIER, 1987, 7).

As narrativas macabaicas descrevem uma considerável quantidade de informações sobre o período Helenístico. Contudo, o texto é escrito a partir de uma concepção cultural de que Javé interfere nos acontecimentos históricos, como podemos comprovar na narrativa de 2Mc 1, 17 na qual, Deus é o responsabilizado por entregar Antíoco IV Epífanes (175-163) à morte. Tal monarca, segundo Rafael Silva (2005, p.70) está representado ironicamente em Dn 7, 7-8 como o “chifre pequeno”, aquele que proferiu “insultos contra o Altíssimo” (Dn 7,25). Sendo assim é possível identificar em ambos os textos a perspectiva de que Javé interfere na história e que, por consequência, os autores dos livros de *I e II Macabeus*, dialogam com a concepção de manutenção de uma identidade cultural vinculada a divindade, não seria exagero pensar na família dos Macabeus e os que estiveram com eles, como integrantes dos “Santos do Altíssimo”, pois na narrativa macabaica a morte de Antíoco está posto de três maneiras diferentes (Cf. 1Mc 6,1-17; 2Mc 1,11-17 e 2Mc 2, 9).

Voltando a estrutura dos livros, quanto ao gênero literário “imita as antigas crônicas de Israel” (ABEL, 2002, p. 716), porém, para Christiane Saulnier (1987, p.12) o livro pertence ao gênero nacionalista. Neste sentido, George Nickelsburg (2011, p. 209) constata que o livro de *I Macabeus*, assim como o livro de *II Macabeus*, constituem “nossa principal fonte material para a história de Israel [Médio Crescente] em meados do segundo século a.E.C.”. Desse modo, entendemos que os livros constroem uma narrativa verossímil, ou seja, uma representação sobre a sociedade judaica que se aproxima da realidade, mas não alcança a ação instantânea dos acontecimentos representados. Nesta perspectiva, o texto de *I Macabeus* está dividido em três grandes seções, sendo que as duas primeiras foram construídas em estrutura quiástica¹⁵, a qual é apresentada da seguinte forma:

¹⁵Um quiasmo (do grego chiazó, que significa fazer uma marca com o X grego) é uma forma literária que tem como seu traço mais óbvio um paralelismo invertido. Dois ou mais termos, frases, ou ideias são expressas e então repetidas em ordem inversa. Uma comum e importante variação desta forma simples

Seção 1

- A: 1,1-10 Alexandre, o Grande, morre; Antíoco IV é introduzido.
 B: 1,11-15: Judeus renegados procuram se unir aos gentios ao redor deles.
 C: 1,16-64: O templo é profanado pelos gregos.
 D: 2,1-70: Matatias encoraja seus filhos a se rebelarem.
 E: 3,1-26: Judas lidera a revolta judaica
 D': 3,27-4,35: Antíoco IV busca reprimir a revolta judaica.
 C': 4,36-61: O Templo é liberado e rededicado pelos judeus.
 B': 5,1-68: Os judeus vencem os gentios ao redor deles.
 A': 6,1-17: Antíoco IV morre

Seção 2

- A: 6, 18-7,50: Os judeus obtêm liberdade religiosa.
 B: 8,1-32: Os judeus fazem uma aliança com Roma.
 C: 9,1-10,66: Jônatas sobe ao poder.
 C': 10,67-11,74: Jônatas mantém seu *status* poderoso.
 B': 12,1-23: Os judeus renovam seu tratado com Roma.
 A': 12,24-14,15: Simão liberta a cidadela e obtém independência (NICKELSBURG, 2011, p. 210).

A seção 3 (14,45-16,24) não obedece à estrutura disposta acima, contudo, aborda a transmissão do ofício de sumo sacerdote, de Simão a seu filho João Hircano. Contudo, fizemos uso analítico, sobretudo, da primeira seção.

No *Codex Sinaiticus* não se encontra o livro de *II Macabeus*, mas segundo Felix-Marie Abel (2011, p. 718) ele foi preservado em dois outros códices unciais, *Alexandrinus* e *Vaticanus*. Esse livro apresenta a helenização da sociedade judaica de modo distinto que em *IMc*, e na própria narrativa informa tratar-se de um compêndio da obra de Jasão de Cirene (2Mc 2,19-32). O texto apresenta com certa propriedade das instituições gregas, as quais serão abordadas no decorrer deste capítulo, e narra cronologicamente um período de 15 anos. Ele foi possivelmente escrito em grego e tem como provável data de redação o ano de 124 a.E.C. e, segundo Lolita Guerra, detém alguns conceitos “[...] que aproximam-se bastante do horizonte de expectativas grego [...]” (2008, p. 116). De certo é interessante notar o “empoderamento” discursivo quando esses Judeus se apropriação da língua do dominador para criticá-lo. Por fim, o texto de 2Mc não possui uma estrutura quiástica, e segundo Nickelsburg, foi estruturado da seguinte maneira:

ocorre quando o quiasmo tem um número ímpar de partes. Nesse caso, o elemento solitário pode ser o centro do quiasmo separando os elementos paralelos (PEREIRA JÚNIOR, 2005, p. 14).

A.	Duas cartas prefixadas	1,1-9; 1,10-2, 18
B.	O prólogo do epitomizador	2,19-32
C.	A história	3,1-5, 36
1.	<i>Bênção</i> : Deus puniu um assalto no Templo durante o sacerdócio piedoso de Onias	3, 1-40
2.	<i>Pecado</i> : a helenização de Jerusalém e a pilhagem do Templo sob Jasão e Menelau	4, 1-5, 10
3.	<i>Punição</i> : As represálias de Antíoco, incluindo a profanação do templo	5, 11-6, 17
4.	<i>Ponto Crucial</i> : As mortes dos mártires e as orações do povo	6, 18-8,4
5.	<i>Julgamento e Salvação</i> :	8, 5-15, 36
a.	As vitórias iniciais de Judas	8,5-36
b.	A morte de Antíoco	9, 1-29
c.	A purificação do Templo	10, 1-9
d.	Mais vitórias de Judas	10, 10-13,26
e.	A intriga de Alcimo; Judas reprime o assalto de Nicanor ao Templo	14,1-15,36
D.	O epílogo do epitomizador	15,37-39

(NICKELSBURG, 2011, p. 217).

Trabalharemos com os dois textos em perspectiva comparada com o fim de identificarmos indícios que nos permita observar a verossimilhança da sociedade judaica helenizada, para que depois possamos argumentar que as filosofias helenísticas chegaram ao Médio Crescente, foram lidas e adotadas como modo de vida.

2.4. A LÍNGUA GREGA KOINÉ

Os textos de *I e II Macabeus* foram difundidos e lidos em grego pelo mundo helenizado, conforme assinalamos acima. Nesta perspectiva, o tipo de linguagem usada em um grupo social é uma das dimensões culturais que melhor distingue identidades culturais. Não é por acaso que um dos mitos fundantes da cultura ocidental a *Torre de Babel*, documentado pelos judeus no livro de *Gênesis* 11, 5-9,¹⁶ se propõe resolver o problema da diversidade linguística (POZZER, 2010, p. 19).

Alexandre o Grande, e seus sucessores utilizavam o dialeto grego Ático como língua oficial nos seus respectivos domínios. Tal dialeto se popularizou no mundo helenístico e passou a ser conhecido como grego *Koiné*, com o passar do tempo foi se

¹⁶Ora, Iahweh desceu para ver a cidade e a torre que os homens tinham construído. E Iahweh disse: “Eis que todos constituem um só povo e falam uma só língua. Isso é o começo de suas iniciativas! Agora, nenhum desígnio será irrealizável para eles. Vinde! Desçamos! Confundamos a sua linguagem para que não mais se entendam uns aos outros”. Iahweh os dispersou dali por toda a face da terra, e eles cessaram de construir a cidade. Deu-se-lhe por isso o nome de Babel, pois foi lá que Iahweh confundiu a linguagem de todos os habitantes da terra e foi lá que ele os dispersou sobre toda a face da terra.

distanciando do dialeto ático e absorveu elementos de outras línguas, assumindo, assim, novas formas e sentidos. Na região do Médio Crescente, aos poucos, substitui o aramaico, contudo o hebraico continua sendo falado (KOESTER, 2005, p. 113).

Esse processo pode ser entendido como uma reavaliação funcional de categorias. Tal fenômeno é acionado por influências internas e/ou externas, pois um novo universo linguístico é desenvolvido, evidenciando assim uma ação que ressignifica padrões culturais (SAHLINS, 1990, p. 10). Então, Monica Selvatici reconhece que “A cidade de Jerusalém, centro da religião judaica, e cuja população judaica constituía maioria absoluta, parece ter sido no século I uma cidade onde o elemento grego se encontrava significativamente disseminado no que concernia à língua”. (2006, p. 4). Entendemos que desde o II séc. a.E.C. o idioma grego *Koiné* já era usual, tanto que para Reiner Albertz (1988 apud SOUSA, 2013, p. 243) os “contos de corte” (Dn 1-6), parte mais antiga do livro *Daniel* teria sido escrito numa primeira versão em grego e depois traduzidos para o aramaico e não primeiramente em aramaico como a maior parte dos estudiosos entendem¹⁷.

A respeito da disseminação linguística, Werner Jaeger (1961, p. 17) considera que “a questão da língua não era de modo algum uma matéria irrelevante. Com a língua grega todo um mundo de conceitos, categorias de pensamento, metáforas herdadas e sutis conotações de sentido entram no pensamento cristão”. Porém, inicialmente há a ampla adesão do idioma grego pelos Judeus. Para termos uma ideia dessa amplitude basta observarmos a primeira e mais importante tradução dos escritos hebraicos para o grego *Koiné*, a *Septuaginta*, também conhecida como ‘Versão dos Setenta’ (LXX), a qual teve como primeira compilação os livros que formam o Pentateuco¹⁸ e com o passar dos anos alguns outros livros foram sendo traduzidos e anexados a esse cânone. Mas, a partir do século II a.E.C., quando o grego *Koiné* já estava consolidado na região do Médio Crescente, alguns livros, como *II Macabeus*, e algumas partes do livro *Daniel*, entre outros textos originalmente escritos em grego, também entram no cânone da *septuaginta* (GOTTWALD, 1988, p. 102).

Supõe-se que a *septuaginta* foi destinada aos judeus que viviam em comunidades fora do Médio Crescente, com uma forte evidência de que a primeira

¹⁷Para uma discussão sobre em qual a língua foram escritos os contos de corte em *Daniel* Cf. SILVA, 2005, pp. 44-106.

¹⁸O termo faz referência aos cinco primeiros livros da *Tenak*, a bíblia hebraica, cujo cânone, foi estabelecido por rabinos no século I E.C., os cinco livros são: *Gênesis*, *Êxodo*, *Levítico*, *Números* e *Deuteronômio*.

tradução teria sido destinada aos Judeus de Alexandria, pois, como nos narra a *Carta de Aristee a Filócrates* (Oxford: The Clarendon Press, 2015), teria sido o rei Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.E.C.), que encomendou essa tradução para compor o acervo da biblioteca de Alexandria.

Para Norman K. Gottwald (1988, p. 102) “A maioria das citações da Escritura no Novo Testamento estão fundamentadas na versão grega em vez de no original hebraico”. A tradição rabínica, no século I E.C., ao fixar o cânone da bíblia hebraica (*tenak*), rejeitou os textos mais antigos escritos em grego, pois, eles perceberam que a tradução das línguas semíticas para o grego *Koiné* proporcionou uma reavaliação funcional de categorias, os conceitos são atualizados e resinificados. Por exemplo, na bíblia hebraica temos o uso do termo “satanás” com o sentido de “o adversário ou acusador” presente em textos como, 1Rs 11, 14; Nm 22, 22 e etc. Porém, quando esses termos foram traduzidos para o grego na *septuaginta* (LXX), os tradutores utilizaram “diabo”, que significava ‘jogar no meio, atravessar o caminho, separar, dividir, fazer tropeçar e cair’ como termo equivalente (CARNEIRO, 2012, pp. 3, 15).

Todavia, ainda no caminho de identificar documentações sobre o período grego, temos indícios de autores judeus que utilizaram estilos literários gregos, mas que, no entanto, faziam apologia do modo de vida judaico, eram autores judaizantes.

Um dos poetas mais influentes do séc. II a.E.C., cujos epigramas e hinos das suas obras e grande parte da consagrada obra *Aitia* estão preservadas, foi o poeta judeu helenista Fílon Épico (KOESTER, 2005, p. 135). Ele ficou conhecido a partir de três fragmentos do seu poema “Sobre Jerusalém” os quais estão citados na *Preparatio Evangélica* do autor cristão Eusébio (DA SILVA, 1999).

Ainda nesta perspectiva destaca-se o historiador Eupolemo, citado em 1Mc 8,17-20 e 2Mc 4,11, como judeu helenizado favorável às reformas em Jerusalém. Da sua obra estão preservados 05 (cinco) fragmentos: “o primeiro e o segundo são preservados por Eusébio e Clemente, em versões diferentes; os fragmentos terceiro e quarto estão em Eusébio e o quinto em Clemente” (DA SILVA, 1999). Outro autor do II séc. a.E.C. digno de nota foi Jasão de Cirene, autor de *II Macabeus*, já apontado anteriormente (ABEL, 2002, p. 716). Entrementes, o historiador que escreveu em grego no séc. I E.C., tendo como objeto de pesquisa os Judeus, foi Flávio Josefo, autor do qual possuímos quase que a completude dos seus livros preservados. Porém, é importante considerarmos que os autores hebreus aqui citados apresentam uma característica comum aos seus textos, independente do gênero literário ou época:

Neles as tradições religiosas judaicas e gentias são mixadas e fundidas: eles manifestam várias características da época helenística e, por isso, são preciosos para a pesquisa sobre a helenização do judaísmo. Eles iluminam o processo social pelo qual o primeiro grupo judeu se acomoda e se adapta à cultura dominante grega na qual ele vive (DA SILVA, 1999).

O próprio *Yosef Ben Mattityahu*, romanamente rebatizado como Flavio Josefo, foi considerado um traidor pelos Judeus. Josefo escreveu sua obra motivado “pela necessidade premente de justificar suas escolhas e de responder controvérsias” (DEGAN, 2011, p. 107). Em outras palavras, ele escreve sobre os seus compatriotas para tentar acalantar as suas angústias promovendo a cultura judaica, já que ele advinha de uma família com tradição sacerdotal.

O filósofo Fílon de Alexandria (20 a.E.C. – 54 E.C.), pode ser categorizado como um judeu helenizado, ou seja, aqueles oriundos das diásporas judaicas, os quais formaram comunidades fora da região do Médio Crescente durante grande parte da Idade Antiga. Todavia mantinham uma relação com alguns preceitos judaicos, mas interagiam com a cultura hegemônica local. Além disso, uma forte marca que identificava um judeu helenizado, segundo Mônica Selvatici (2006, p. 14) era a utilização do grego *koiné* como a língua principal.

Dessa maneira Fílon é influenciado pela forma de sistematização do pensamento filosófico grego escreveu sobre assuntos variados. No entanto, não foge à regra de outros autores judeus e faz uma apologética judaica em seus escritos. Ele é filho de uma família judia helenizada de Alexandria, a seu respeito deve-se notar uma grande erudição e podemos considerar que ele foi “[...] o escritor mais prolífico do judaísmo helenístico. Suas obras são também importantes para a história da filosofia antiga: depois de Aristóteles, elas constituem o primeiro corpus extenso de escritos filosóficos preservado” (KOESTER, 2005, p. 279). Sobre a filosofia judaica do período helenístico, de modo geral, devemos considerar que:

[...] a filosofia judaica produzida na época helenística permanece ligada aos conceitos da sabedoria palestina. O objetivo desta filosofia não é a discussão da lógica ou da física, e sim da ética. O objetivo dos filósofos judeus era apenas um: educar as pessoas na verdadeira moralidade e piedade (DA SILVA, 1999).

Acrescentamos que, não só as “filosofias” judaicas do período helenístico tinham como cerne as discussões éticas, mas também em outros escritos desse período, como por exemplo, o *livro de Daniel* tinha como cerne questões éticas, o que está em jogo é o melhor modo de viver. Desse modo é possível identificar uma aproximação de textos judaicos com as filosofias grego-helenísticas, pois segundo Marilena Chauí,

[...] o racionalismo ético ou a convicção de que é possível definir regras racionais universais para a conduta humana cuja exemplaridade é oferecida pela figura do filósofo como sábio ou homem virtuoso que não se deixa corromper pela boa fortuna nem abater-se pelo infortúnio, capaz de ensinar aos outros o caminho da vida feliz, fazendo da filosofia uma sabedoria de vida. (CHAUI, 2010, p. 17).

Percebemos e enfatizamos que a ética presente na filosofia judaizante e na filosofia helenística indicam um possível ponto de convergência, por mais que existam diferentes nuances em cada perspectiva. Nesta ótica, Miguel Spinelli definiu a ética epicurista como o “agir em consonância com as regras de vida (ética) supostas e difundidas pela doutrina” (2013, p. 20). Ora, não só os autores judaizantes, judeus helenizados que escreviam em grego, escreveram numa perspectiva ética. Logo, autores judaicos se expressaram em hebraico e aramaico, em gêneros literários próprios da sua cultura estabelecendo que, a melhor maneira de viverem era seguindo os preceitos da religiosidade javista.

Depois desse breve percurso, podemos perceber a ampla adesão da dimensão cultural linguística, a adoção da língua grega *koine* possibilitou uma circulação de ideias e literaturas diversas no mundo médio-oriental helenizado. Contudo, não é a única característica que demarca a helenização do Médio Crescente. Então, nos próximos tópicos abordaremos outras dimensões culturais helenísticas, as quais se consolidaram na vida cotidiana da sociedade judaica no II séc. a.E.C.

2.5. AS RELIGIÕES DO PERÍODO HELENÍSTICO

A religião desde os primórdios está presente na vida dos homens e os acompanha em suas trajetórias ao longo da história. A análise histórica, mesmo que breve, da dimensão religiosa da cultura deve “se dedicar a decifração do temporal e historicamente concreto no curso inevitável das experiências que surgem do desejo irresistível do homem de transcender o tempo e a história” (ELIADE, 1996, pp. 118-119). Nesta perspectiva, o que procuramos investigar são as ações culturais que advém das experiências religiosas com o transcendente, as práticas culturais judaicas se materializam no cotidiano a partir da relação com a divindade, ou seja, com o transcendente.

Não é exagero supor que a religião ocupa uma posição de destaque dentre as dimensões culturais, a dimensão cultural primordial da qual se constituíram outras, sobretudo no mundo Antigo. Por dimensão cultural entendemos um constructo discursivo que designa, didaticamente, partes de um todo cultural, complexo, fragmentado e ao mesmo tempo apresenta fronteiras fixas e flexíveis, fixas quando

resistem as ações que modificam a cultura e flexíveis quando cedi e da lugar à novas maneiras de lidar com a realidade. No mundo Antigo, em regra, os grupos sociais tinham um caráter indistinto entre o religioso, o social e o político, tudo era visto como um só elemento que organizava a vida.

As dimensões culturais em conjunto, no seu todo, demarca identidades sociais. As religiões, sobremaneira a grega e a judaica, podem ser entendidas como base para o desenvolvimento de outras dimensões culturais, desse modo, são elas que normatizam e legitimam comportamentos na sociedade. Em consonância com esse argumento, Pierre Bourdieu considera que:

[...] a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 2007, pp. 33-34).

Dessa maneira não se trata aqui de diluir o elemento sagrado na sociedade, mas enfatizar, que a organização social se desenvolveu a partir de ordenamentos “divinos” para a convivência em sociedade, a qual era e pode ser entendida como regulada por “força(s) criadora(s)” dos cosmos e assim legitimamente legislam sobre a vida. Os mitos, sobretudo não são leis, mas a humanidade ocidental encontrou neles lógicas de sentindo que garantiam o funcionamento da vida, a partir de experiências, nas quais a “dissimulação” fica pouco ou nada evidente.

A religiosidade grega estava fortemente ligada a tradições orais, embora se tenha uma relativa produção literária da mitologia por eles criada. Essa literatura não tinha como objetivo sistematizar uma religião grega tinha um sentido ritual festivo, divertia a população, como é o caso da poesia homérica e das comédias e tragédias apresentadas nos grandes festivais religiosos. Neste sentido, Mario Vegetti aponta algumas características da dimensão religiosa da cultura grega:

Em primeiro lugar, essa religião não se baseia em nenhuma revelação ‘positiva’ dada diretamente pela divindade aos homens; por conseguinte não tem profeta fundador, ao contrário das grandes religiões monoteístas do mediterrâneo, e não possui nenhum livro sagrado que enunciem as verdades reveladas e constitua um princípio de um sistema teológico (VEGETTI, 1994, p. 232).

Há aqui algumas oposições entre a concepção supracitada e a religião judaica, pois “Javé, Deus do céu” (Gn 24, 7) revela-se para Abrão. A divindade então muda o seu nome para Abraão, confere-lhe uma nova identidade e estabelece um acordo, “Eis a minha aliança, que será observada entre mim e vós, isto é, tua raça depois de ti: todos os

vossos machos sejam circuncidados. Fareis circuncidar a carne de vosso prepúcio, e este será o sinal da aliança entre mim e vós” (Gn 17,10-12). Além dessa aliança temos a lei dada pela divindade a Moises (Ex 20,1-18), ou seja, a “revelação ‘positiva’ dada diretamente pela divindade ao homem” caracterizando assim, a figura do profeta fundador. A lei, nesse caso, seria o pequeno esboço para o que viria a ser o livro sagrado que constituiu um sistema teológico judaico, o qual se assemelharia a um código civil, com regras rígidas de convivência social outorgada por deus de tal forma que ao transgredi-las nega-se a relação com a divindade.

Os judeus, durante muito tempo, assim como os gregos, se valeram do uso das tradições orais. A oralidade sempre teve uma predominância e os textos foram sendo fixados paulatinamente, depois que eram consolidados na memória do povo, (SOUSA, 2009, p.15), isto vale para o séc. X a. E. C., com os textos da *Torah*, tanto quanto para os textos mais tardios do *Ketobim*, como o *livro de Daniel* e seus contos de corte.

A experiência religiosa dos gregos sempre esteve muito próxima da vida cotidiana. Essa presença era tão real e cheia de sentidos que Mario Vegetti argumenta que:

[...] é tão frequente encontrá-la, em imagens, em práticas culturais específicas, na narração familiar e pública onde se esboçam as tramas densas de uma simbolização significativa da existência, que parece não ser de perguntar como seria possível que eles não acreditassem, visto que implicaria a negação de uma grande parte da experiência quotidiana de vida (VEGETTI, 1994, p. 231).

O mesmo pode ser considerado para o monoteísmo *jahwístico*, sobretudo depois da reforma do rei Josias no século VI a.E.C. Então, quase três séculos, da época do rei Josias, o narrador de 1Mc 1, 11 apresenta uma concepção da divindade judaica ao chamar os judeus que estavam aderindo ao modo de vida helenístico de uma “geração de perversos”. Ao mesmo tempo, em 1Mc 7, 5.23, temos “[...] homens iníquos e ímpios de Israel [...] Mas Judas viu que toda a maldade de Alcimo e de seus partidários contra os israelitas ultrapassava a dos pagãos”. Nessa perspectiva, é interessante notar que o editor/autor do livro Dn, atribui uma série de atributos pejorativos a esses judeus helenistas destacados por André L. Chevitarese & Gabrielli na tabela seguinte:

Tabela – Atributos associados aos judeus na Oração de Daniel

Atributos	Referências em Daniel
Pecadores	9: 5, 9: 8, 9: 15-16
Iníquos	9: 5
Ímpios	9: 5
Aqueles que se rebelam com Deus	9,5, 9,9
Aqueles que se afastam dos mandamentos e normas de Deus	9: 5
Não ouvem os profetas	9: 6
Infiéis	9: 7
Transgressores da Lei	9: 11
Estão sob o efeito da maldição e da impreciação inscritas na Lei	9: 11
Aqueles que não têm atendido à voz de Deus	9: 10-11, 9: 14
Maus	9: 15

(CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 35).

Não é coincidência o fato de se ter nos dois livros uma postura contrária aos judeus helenizados. Provavelmente, o *livro de Daniel* foi lido pelos autores dos livros dos Macabeus, onde, na narrativa de 1Mc 2,59-60, temos referências diretas retiradas dos capítulos 3 e 6 de Dn.

Os gregos eram politeístas, bem como muitos outros povos da Antiguidade, de tal forma que no período helenístico o politeísmo grego influenciou fortemente a religiosidade no mundo Médio-Oriental. As pessoas continuaram cultuando várias divindades, contudo, neste momento os deuses estavam mais próximos uns dos outros tornando os cultos mais interacionista. Além disso, essas interações culturais que ocorreram no seio das religiões helenísticas, fundindo divindades semelhantes e favorecendo atualizações dos cultos na cultura.

O fluxo de pessoas que falavam o grego *Koiné* contribuiu significativamente para os diálogos inter-religiosos, pois a tradução de mitos e lendas de fora da *hélade* para o *Koiné* ocasionou mudanças nos sentidos de alguns conceitos locais. Tal constatação, permite supor que houve na vida cotidiana adesões espontâneas às várias divindades dispostas nesse novo mundo.

Os monarcas do período helenístico entendiam a força dos símbolos religiosos, sobretudo Alexandre o Grande, pois, como apontamos anteriormente para Pierre Bourdieu (2007, pp. 33-34) a religião estrutura e normatiza percepções do mundo social.

Nesse sentido, PLUTARCO (p. 45) descreve o caso em que Alexandre se apropriou do erro de pronúncia de um sacerdote do deus Amom no Egito. O sacerdote tentou chamar Alexandre como “filho amado” e o chamou de “filho de deus”, ele percebeu o erro do sacerdote, mas sabiamente não o corrigiu, pois ser filho de deus lhe

conferia precedentes sobre todos os outros governantes e também era a causa de temores, admiração e legitimidade, pois se os deuses criaram o universo e tudo que nele existe nada mais natural do que os enviados dos deuses governarem o mundo material.

Um caso semelhante do uso do símbolo religioso, fazendo jus a “*imitatio Alexandri*” (SANT’ANNA, 2011, p. 17), foi o nome adotado pelo rei da Síria, Antíoco IV Epífanes, pois “o epíteto real *epiphanés* (‘que se manifesta com esplendor’) denota a pretensão do rei de ser a manifestação terrestre de Zeus” (ABEL, 2002, p. 719, nota d). Neste sentido, os governantes helenísticos incentivavam aspectos da cultura grega em seus países, com o objetivo de tornar as sociedades sob o seu domínio, culturalmente mais homogêneas. Para Helmut Koester, Antíoco IV Epífanes, foi “o último rei selêucida que sonhava em recuperar o legado de Alexandre Magno” (2005, pp. 33, 168).

A religião judaica não ficou de fora do processo de interações culturais e nos textos de *I e II Macabeus*, temos alguns indícios que nos permitem perceber uma realidade verossímil, no qual elementos da religião helenística podem ser percebidos na região do Médio Crescente.

No ano de 167 a.E.C., Antíoco IV Epífanes, decreta a proibição da religião judaica e ordena a introdução de ações culturais não judaicas. Neste Sentido, Rosana Martins dos Santos Silva considera que o rei impôs a reforma como “uma tentativa de esmagar seus oponentes atacando o que eles consideravam como a base conservativa de seu modo de vida tradicional, a lei de Moisés” (2006, p. 44). Os “judeus tradicionais” foram profundamente impactados com as ofensas a religiosidade Javista, o que possivelmente proporcionou o surgimento da literatura apocalíptica como resposta teológica às ofensas impostas pelos judeus helenizados e pelo monarca selêucida.

A proibição da religião judaica pode ser lida em Dn 11,31.36-39, o contexto em que se deu a proibição no livro *Antiguidades Judaicas* (J. AJ 12, 11-51) do historiador do I século E.C. Flavio Josefo e em 1Mc como podemos observar na seguinte citação, na qual podemos perceber que dentre os judeus haviam aqueles que adoraram outras divindades:

O rei prescreveu, em seguida, a todo o seu reino, que todos formassem um só povo, renunciando cada qual a seus costumes particulares. E todos os pagãos conformaram-se ao decreto do rei. **Também muitos de Israel** [Médio Crescente] comprazeram-se no culto dele, **sacrificando aos ídolos e profanando o sábado**. [Negrito nosso] (1Mc 1, 41 – 44).

Na Grécia, todas as *póleis* eram oficialmente devotas a alguma divindade, por exemplo, a cidade de Atenas, como o próprio nome já indica, tinha a deusa Atena como

divindade protetora. Contudo, havia cultos não oficiais e que se tornaram oficiais, como foi o caso da divindade grego-romana Dioniso, a qual, segundo J. S. Brandão teve sua entrada consolidada na literatura mítica no século VI a.E.C., apesar de cultuado desde o século XIV a.E.C. (BRANDÃO, 1999, p. 125).

Durante o processo histórico de formação de uma identidade cultural vinculada ao monoteísmo javista, os profetas tiveram papel de destaque. Segundo Gerhard Von Rad foram “homens nos quais se manifestou com uma nova força o elemento carismático da religião de Javé” (2006, p. 101). Neste sentido, os profetas atuaram entre os séculos IX e VII a.E.C., exercendo atividades oraculares vinculadas ao culto a Javé fazendo, sobretudo, críticas sócio-políticas. Portanto, a atuação dos profetas na sociedade judaica é identificada como um movimento sócio-religioso, que buscou estabelecer uma concepção de sociedade vinculada a um “monoteísmo prático” (SOUSA, 2014, p. 80). Porém, nunca conseguiram a adesão hegemônica ao culto a uma só divindade.

No período helenístico temos a denúncia de que “muitos de Israel comprazeram-se no culto dele, sacrificando aos ídolos e profanando o sábado” (1Mc 1, 41 – 44). É verossímil ter existido um grupo considerável de judeus adotando o modo de vida helenístico e aquilo que os “judeus tradicionais” apontavam como transgressão da lei, para outros grupos de judeus helenizados não havia problemas em ressignificar a aliança estabelecida com Javé.

Sobre o culto a outras divindades no Médio Crescente do período helenístico, devemos ainda considerar a narrativa, na qual Antíoco IV Epífanes, dedica o templo de Javé em 167 a.E.C. a “abominação da desolação”, identificada por Felix-Marie Abel (2002, p. 721, nota c) como a divindade *Baal-Shamem* ou o Zeus Olímpico, disposto no texto de 1Mc do seguinte modo:

No décimo quinto dia do mês de Casleu do ano de cento e quarenta e cinco, o rei fez construir, sobre o altar dos holocaustos, a **Abominação da desolação**. Também nas outras cidades de Judá erigiram-se altares e às portas das casas e sobre as praças queimava-se incenso. [**Negrito nosso**] (1Mc 1, 54-55).

O autor do documento supracitado assim como o autor de Dn 9,27; 11,31 chamam de “Abominação da desolação”, segundo Helmut Koester (2005, p. 216) o “deus sírio superficialmente helenizado, Zeus Baal Shamin”. Pensamos não em superficialidade, mas em uma helenização efetiva, pois, como o próprio Koester aponta, junto com Zeus, Atena e Dioniso foram levados para o templo judaico e lá cultuados. Neste sentido, a partir de um fragmento da narrativa de 2Mc é possível

perceber, de modo mais objetivo, a introdução forçada de divindades originariamente cultuadas na Grécia, como podemos perceber na citação do respectivo fragmento:

Depois de não muito tempo, o rei enviou Geronte, o ateniense, com a missão de forçar os judeus a abandonarem as leis de seus pais e a não se governarem mais segundo as leis de Deus. Mandou-o, além disso, profanar o Santuário de Jerusalém, dedicando-o a **Zeus Olímpico**, e o monte Garizim, como o pediam os habitantes do lugar, a **Zeus Hospitaleiro**. A progressão dessa maldade tornou-se dura e difícil de suportar. De fato, o templo ficou repleto da dissolução e das orgias cometidas pelos pagãos que aí se divertiam com meretrizes e que nos átrios sagrados se juntavam com as mulheres, introduzindo ainda no seu interior coisas que não eram lícitas. O próprio altar estava repleto de oferendas proibidas, reprovadas pelas leis. E não se podia celebrar o sábado, nem guardar as festas dos antepassados, nem simplesmente confessar que se era judeu. Eram arrastados com amarga violência ao banquete sacrificial que se realizava cada mês, no dia do aniversário do rei. E, ao chegarem as **festas dionisiacas**, obrigavam-nos a acompanharem coroados de hera, o cortejo em honra de Dioniso. [**Negrito nosso**], (2Mc 6, 1-7).

Para Georg Fohrer (2008, p. 478), “O templo de Jerusalém foi transformado num santuário de Zeus”. Nesta perspectiva, Christiane Saulnier observa que:

[...] deus iminente dos gregos, Zeus representava os valores do poder e da autoridade; o epíteto Olímpico recordava suas prerrogativas sobre as outras divindades e seu aspecto urânico (isto é, de deus do céu); na Síria ele fora assimilado a Baal Shâmin, deus soberano, senhor das tempestades e da fecundidade. Tais aspectos podiam aparentemente aproximá-lo de Iahweh que, desde a época persa, era designado nos textos judaicos como “o Deus dos céus”. Nestas condições, podemos admitir que Antíoco IV quisesse introduzir em Jerusalém uma divindade sincrética, que permitisse a judeus, sírios e gregos reconhecer nela a emanção de um deus soberano (SAULNIER, 1987, p. 23).

Provavelmente, os judeus mais tolerantes não viam a dedicação do santíssimo no templo judaico ao Zeus Baal Shamin como uma afronta à religiosidade judaica. Porém, os autores de *I e II Macabeus* e de *Daniel*, identificados aqui como “os Santos do Altíssimo”, identificam as ações de Antíoco IV Epífanes como uma grande ofensa para os judeus, pois, aderir ao novo modo de vida que estava sendo imposto significava para alguns a negação de uma identidade ligada a religiosidade Javista proporcionando assim, segundo Rainer Kessler (2009, p. 50), a perda de um dos pilares formadores da identidade judaica. Não obstante, podemos cogitar que se todos os judeus fossem tradicionais, teríamos aqui o motivo principal para o estopim de uma guerra, no entanto, este acontecimento será um dos motivos que contribuirão mais tarde para a revolta dos Macabeus, apesar de não ter sido o evento deflagrador do movimento de resistência.

Desse modo, com base na argumentação posta, podemos conjecturar que houve interações entre a religião helenística e a religião judaica. No entanto, as interações entre as dimensões culturais não se restringiram aos âmbitos da linguagem e da religião.

Demos maior ênfase nestas porque acreditamos que elas são as principais formas de propagação dos padrões de sociabilidade, todavia, vejamos mais algumas características que nos permitem apontar para a helenização do Médio Crescente, pontuando algumas características das estruturas de cidade no período helenístico.

2.6. A CIDADE HELENÍSTICA

A estruturação e urbanização das cidades-estados, as *poleis*, foram outra grande façanha dos gregos e serviram de modelo estrutural para as novas cidades que foram sendo construídas e para a reforma das cidades antigas no período helenístico. O estabelecimento de um padrão tornava a administração do império mais eficaz. Em linhas gerais, os planos e construções urbanas se pautavam do seguinte modo:

O plano e as construções da cidade helenística continuaram sendo os da cidade grega clássica. Muralhas reforçadas eram construídas de acordo com as características geográficas do terreno e em geral cercavam uma área maior do que a ocupada pela cidade em si. Em torno da ágora, localizada no centro, distribuíam-se pórticos, tribunais e prédios governamentais (*bouleuterion*, *prytaneion*, arquivos da cidade). Templos erguiam-se nas proximidades da ágora ou em outros pontos elevados. Um teatro, no alto de uma colina, um odeão e vários ginásios e termas eram outros elementos importantes (KOESTER, 2005, p. 78).

O Médio Crescente estava repleto de cidades antigas, muitas das quais foram reformadas como a cidade de *Bet Shean*¹⁹ transformada em uma *polis* ao mesmo tempo em que teve seu nome mudado para Citópolis, “No reino de Antíoco IV (175-164), *Bet Shean* recebeu um novo nome: Nisa, em homenagem a Dionísio” (KAEFER, 2012, p. 46). Nesta perspectiva de acordo com John Collins (2000, p. 17), ao menos trinta cidades foram helenizadas na região do Médio Crescente.

Neste sentido, destacaremos alguns pontos da narrativa de 2Mc tendo como foco identificar a possibilidade de Jerusalém ter sido reformada nesse período. Então, na citação seguinte poderemos apontar alguns elementos que caracterizaram o padrão no plano de construções e reformas da época:

Entrementes, tendo passado Seleuco à outra vida e assumindo o rei Antíoco, cognominado Epífanes, Jasão, irmão de Onias, começou a manobrar para obter o cargo de sumo sacerdote. [...] Além disso empenhava-se em subscrever-lhe outros cento e cinquenta talentos, se lhe fosse dada a permissão, pela autoridade real, de construir uma **praça de esportes e uma efebia**, bem como de fazer o levantamento dos antioquenos de Jerusalém. [...] Foi, pois, com satisfação que **construiu a praça de esportes justamente abaixo da Acrópole e, obrigando aos mais nobres de entre os moços, conduziu-os ao uso do pétaso**. Verificou-se, desse modo, tal ardor de helenismo e tão ampla difusão de costumes estrangeiros, por causa da exorbitante perversidade de Jasão, esse ímpio e de modo algum sumo

¹⁹A cidade de *Bet Shean* está “localizada no vale do rio Jordão, ao sul do lago da Galileia, junto à via que conduz ao vale de Jezrael, [...]” (KAEFER, 2012, p. 45).

sacerdote, que os próprios sacerdotes já não se mostravam interessados nas liturgias do altar! [...] Antes, desprezando o Santuário e descuidando-se dos sacrifícios, corriam a tomar parte na iníqua distribuição de óleo no **estádio**, após o sinal do disco [**negrito nosso**] (2 Mc 4, 7-14).

Na citação é perceptível a centralidade do santuário e dos sacrifícios para o respectivo autor. Por outro lado, os termos em destaque constituem instituições tipicamente gregas e tiveram ampla adesão no meio urbano do mundo médio-oriental do período helenístico. A “praça de esportes” ou ginásio e a “*efebia*” faziam parte do processo de formação educacional (KOESTER, 2005, p. 106). Por volta dos quinze anos os jovens ingressavam no ginásio, onde havia o ensino de alguma cultura literária, a prática desnuda de esportes²⁰ e a realização de ritos religiosos. Contudo, para poder ter plenos direitos de cidadão, segundo Christiane Saulnier (1987, p. 22) os moços de dezoito a vinte anos tinham que passar pela “*efebia*” usando o chapéu de pétaso²¹. Neste sentido, segundo Airton J. da Silva (1999),

[...] na época helenística pode-se ver a efebria espalhada em mais de uma centena de cidades. E aí também, como em Atenas, a efebria é mais aristocrática do que cívica, mais esportiva do que militar. O que os gregos das colônias querem é que seus filhos sejam iniciados na vida grega e no gosto pelos exercícios atléticos, fator cultural que imediatamente diferencia um grego de um bárbaro. A efebria, nas colônias, é fator de helenismo e, por isso, fator de aristocracia.

Desse modo é possível argumentar que “Jerusalém se tornou uma cidade grega com arenas esportivas e teatro” (SOUSA, 2013, pp. 234-235), assim como *Bet Shean* e outras cidades no Médio Crescente do período helenístico.

2.7. MANIFESTAÇÕES ARTÍSTICAS E OS JOGOS OLÍMPICOS

Como o já exposto, o caráter religioso está presente em tudo, a dimensão cultural primordial de onde se estruturam outras. Neste sentido, a cidade de Atenas, uma das maiores expoentes da cultura grega no período clássico, tinha como divindade protetora a deusa Atena. Está *polis* está repleta de representações artísticas do homem grego, basta olhar para as imagens do que restou do *pártenon*, templo em honra de Atena, para verificarmos uma das formas pela qual o homem grego expressava seus sentidos.

Os helenos se expressaram artisticamente nas suas mais variadas formas desde gênios moldadores de mármore e bronze, até os pintores dos vasos cerâmicos com

²⁰Talvez tenha sido essa prática esportista desnuda que levou os judeus helenistas a restabelecerem seus prepúcios, como em 1Mc 1, 15.

²¹O pétaso era o chapéu de copa baixa e abas largas, típico de Hermes, o Deus das lutas e das competições (ABEL, 2002, p. 771, nota b); (SAULNIER, 1987, p. 22, nota 2). Mais uma vez podemos perceber o poder simbólico da religião em instituições originariamente gregas, as quais se estabeleceram na região do Médio Crescente.

figuras retratando a vida cotidiana. Contudo, os teatros, com as apresentações das tragédias e comédias, fizeram dos grandes e pequenos festivais religiosos um espetáculo à parte.

O teatro grego, segundo Pedro Paulo A. Funari (2002, p. 72), “desenvolveu-se a partir de canções e danças usadas nas festas em honra ao deus Dioniso”. Tais festas religiosas eram frequentes e as várias cidades gregas construíram teatros acusticamente desenvolvidos, ao ar livre, para verem os autores das tragédias e comédias apresentarem seus escritos em honra das divindades e para a apreciação dos espectadores. Havia também o festival devotado a Zeus, o “deus dos céus”. Este festival, conhecido como pan-helênico, era dividido em duas partes: oferta e competições. Segundo Maria do Céu Fialho (2010, p. 118), essas competições, nascedouro dos jogos olímpicos modernos, tiveram grande importância na construção da identidade dos cidadãos da *polis* e dentre os vários festivais comumente realizados o mais famoso foi as Dionísias Urbanas, ocorrendo anualmente na primavera ateniense.

Esses festivais foram se modificando com o tempo e a parte das competições atléticas adquiriu várias modalidades, descritas por Pedro Paulo A. Funari da seguinte forma,

No início, a disputa era uma simples corrida em um estádio, mas, a partir de 724 a.C., foi acrescentada uma corrida de ida e volta e em 708 a.C., foi introduzido o pentatlo, com cinco modalidades: salto, corrida, arremesso de disco e lançamento de dardo. Em 680 a.C. começaram as corridas de carros. Com o tempo outras modalidades, como diversos tipos de corrida, foram sendo incluídas. [...] Ao final da competição, todos os vencedores, com suas coroas de louros, ofereciam sacrifícios a Zeus, ao que se seguia um banquete, ao som de um canto especialmente composto para a ocasião por algum poeta renomado e interpretado por um coro (FUNARI, 2002, p. 60).

A realização dos jogos pan-helênicos revela uma prática cultural que incidia na valorização da boa forma corporal e “tinha como objectivo o apuramento e visibilidade modelar do melhor concorrente – o atleta vencedor” (FIALHO, 2010, p. 119). Desta forma, todas as *poleis* queriam mostrar nos jogos seus cidadãos guerreiros e a superioridade em relação às outras. Então, era necessário que cada cidade disponibilizasse um espaço específico para o treinamento e pequenas exibições atléticas. Em Jerusalém, segundo o já citado texto de 2Mc 4,14, há a referência a um estádio e em 2Mc 4,18 temos a indicação da celebração de jogos quadrienais na cidade de Tiro contando com a presença do rei Antíoco IV Epífanes.

A religião grega, a linguagem e a escrita, a filosofia, as cidades-estados, a arte e a arquitetura, os festivais religiosos, com o seu teatro e os jogos Pan-helênicos foram

práticas culturais com potencial universalizante e que, em conjunto com outras dimensões da cultura, como a dimensão econômica e política, permitem-nos indicar elementos constitutivos de uma identidade grega. Os macedônios perceberam o potencial da cultura grega. Nessa perspectiva, Alexandre, o Grande, herdeiro do reino macedônico, o qual tinha o desejo de criar uma monarquia universal sob a sua égide, empreendeu em grande medida o modo de vida Helênico como estratégia de dominação e seus sucessores continuaram utilizando tais estratégias, com o fim de consolidar a dominação sobre outros povos.

As dimensões culturais essencialmente desenvolvidas pelos helenos ao se expandirem pelo mundo Médio-Oriental assumiram novas formas ao interagirem com as culturas locais, contudo, dimensões da cultura dominante prevaleceram não pelo motivo de esses grupos sociais terem sido forçados a aceitarem a força da dominação, mas sim pelo fato de haver adesões espontâneas ao modo de vida grego. Neste Sentido, Helmut Koester (2005, p. 168) considera que os verdadeiros motivos para tal adesão foram causas:

[...] espirituais e psicológicas, enraizadas por um lado na posição dominante dos gregos, que necessariamente levou a expansão da cultura grega, e por outro lado no fascínio natural da mente grega por tudo o que fosse desconhecido e exótico. O resultado foram inúmeros diferentes desdobramentos, a seu modo todos fenômenos sincréticos. (KOESTER, 2005, p. 168).

Sendo assim, buscamos neste capítulo construir um discurso verossímil, a partir dos livros *I e II Macabeus*, com a intenção de percebermos a helenização do Médio Crescente identificado dimensões culturais helenísticas. Dessa maneira, após esse percurso não é exagerado afirmar que às filosofias helenísticas também chegaram ao Médio Crescente e provavelmente converteu muitos judeus aos seus princípios éticos. Então, no próximo capítulo trataremos da literatura apocalíptica, especificamente o livro *Daniel*, na busca por identificar “os Santos do Altíssimo” como aqueles portadores do Movimento Apocalíptico.

3. CAPÍTULO II

3.1. REPRESENTAÇÕES DE “IMAGINADAS” IDENTIDADES JUDAICAS NO MUNDO ANTIGO

A pesquisa de sociedades da Antiguidade é anacrônica por excelência, pois usamos categorias analíticas desenvolvidas no presente com o intuito de tornar o movimento dos homens e mulheres no tempo um enunciado legível para a contemporaneidade. Nesse sentido, Stuart Hall (2003, p. 2005) problematiza em alguns dos seus textos questões relacionadas ao conceito de Identidade Cultural, utilizando sociedades modernas como objeto. Então, apresentamos como objetivo destacar alguns grupos com interesses distintos dentro da sociedade judaica do período Antigo.

Para tanto, indicaremos alguns aspectos de uma abordagem teórico-cultural sobre o conceito de Identidade Cultural. Assim como é necessário pontuar como está identidade foi sendo construída a partir dos caminhos tortuosos dos processos históricos até chegar ao séc. II a.E.C., no qual a identidade era estabelecida, sobretudo, a partir da devoção à divindade Javé.

3.1.1. A identidade Cultural

Os judeus nunca constituíram uma unidade cultural homogênea, unívoca, assim como tantas outras sociedades. É então, a partir desse axioma que Stuart Hall (2005, p. 49) considera a cultura nacional como uma comunidade imaginada ou segundo Pedro Funari, as culturas nacionais são inventadas, pois “As noções de norma e desvio variam dentro de um mesmo grupo humano e até para um mesmo indivíduo” (FUNARI, 2010, p. 11).

A comunidade imaginada, segundo Stuart Hall (2005, p. 49) desenvolve *um sistema de representação cultural*, o qual constrói sentidos e gera vínculos idealizados de pertencimento e auto-identificação. Esse processo de produção de sentidos dentro de um campo social pode ser entendido como a culminância “[...] de uma relação de força entre as representações impostas pelos que detêm o poder de classificar e de nomear e a definição, de aceitação ou resistência, que cada comunidade produz de si mesma [...]” (CHARTIER, 1991, p. 183), ou seja, os conflitos se dão pela prerrogativa de operar o *sistema de representação cultural*. Em outras palavras, mesmo havendo disputas internas, há a legitimação idealizada, e por isso imaginada, de uma unidade cultural ainda que não praticadas hegemonicamente pelo grupo.

A representação narrativa dos Macabeus é um discurso vitorioso da revolta, cujos indícios permitem indicar, que o objetivo último dos textos era de criar o mito fundante da fracassada dinastia Asmoneia. Portanto, faz-se necessário apresentar alguns pontos que corroborem com a ideia dos judeus como uma comunidade imaginada, contrariando a afirmação, sobre os judeus, “de que fé e vida, fé e conduta constituíam uma unidade” (FOHRER, 2008, p. 469). Para Rainer Kessler (2009, p. 27), os judeus são um povo misto e formou-se a partir de múltiplas interações culturais e étnicas.

Esse início, permeado por múltiplas interações étnicas trouxe consigo diversas crenças religiosas, acarretando assim um trânsito intercultural constante, tal fato implica na diversificação dos modos de lidar com a religião e consequentemente com o mundo. De maneira simplória Rainer Kessler elenca três elementos constitutivos de uma identidade israelita, são eles:

O primeiro é a consciência da pertença étnica, que se expressa principalmente na construção de uma genealogia comum. O segundo é a relação com a terra, conservada também na diáspora. E, em terceiro lugar, é impossível falar de Israel sem relação com seu Deus YHWH, sem prejuízo da pergunta sobre a possível existência legítima de outras divindades ao lado e junto com ele até o período dos reis (KESSLER, 2009, p. 50).

A religião impõe ordem ao mundo caótico, através da hierofania, esta se configura em uma relação dicotômica entre sagrado e profano (ELIADE, 1992, p. 13). Então, será a partir da dimensão religiosa que destacaremos a fragilidade da ideia de uma comunidade judaica unida em torno da divindade Javé.

3.1.2. A invenção dos Judeus: Fragmentos de uma trajetória histórica

A invenção dos judeus como uma unidade, está fortemente atrelada ao desenvolvimento da religião. Porém, essa comunidade esteve muito tempo sob a influência ou mesmo dominação de outros povos, acarretando assim uma intensa circularidade cultural e esta, possibilitou um considerável trânsito de práticas culturais entre os judeus e os povos cujos impérios dominaram a região do Médio Crescente. Nesta perspectiva, apresentaremos um breve esboço sobre a história da formação dos judeus, destacando alguns pontos vinculados ao desenvolvimento do culto Javista.

O primeiro ponto a ser destacado se refere às investigações, em grande medida, especulativas em torno de um possível correspondente étnico do que viria a se tornar o povo judeu antes da permanência no Egito, na 1ª metade do século XIII a.E.C. Entretanto, as especulações só são possíveis devido, segundo Rainer Kessler (2007, p. 56), a existência de um grupo que partilhavam de algumas características em comum e

viviam nas imediações do Médio Crescente antes do período egípcio, os quais foram identificados como *hapirus*, em uma estela do faraó *Merneptá* (1213-1203). Contudo, para Norman Gottwald (1988, p. 130), não existe evidência sólida nas tradições bíblicas que atestem um grupo específico antes do período egípcio. Então, entendemos que a base para a formação do que viria a se tornar o povo judeu foram os grupos de escravizados que fugiram do Egito aproximadamente no século XIII a.E.C.

A saída do Egito estima-se que foi efetuada em fins do 2º milênio e início do 1º milênio a.E.C. Para Herbert Donner os Judeus (1997, p. 201), só passam a existir como um Estado nacional ou como uma “comunidade imaginada”, tendo como organização estatal a monarquia, aproximadamente no fim do II milênio e início do I milênio a.E.C. (DONNER, 1997, p. 201). Neste ponto, cabe destacar que:

[...], o povo se forma a partir de um grupo de escravizados em uma mistura de gente e no percurso de sua formação vai tendo contato com outras nações e assimilando vários elementos culturais, sobretudo religiosos, pois estes lhe possibilitam perceber o ‘mundo novo’ da conquista. Com o olhar de quem já estava por lá e tinha uma ‘visão de mundo’ específica, refletida na expressão religiosa (SOUSA, 2014, p. 72).

Naturalmente, a partir da ideia de formação múltipla, leva-nos a percepção da existência de cultos à várias divindades. Como consequência houve durante o desenvolvimento da religião Javista, constantes conflitos, no campo religioso do Médio Crescente, a favor da legitimação de uma determinada visão de mundo através da religião.

O segundo ponto destacável é a construção do templo pelo rei Salomão (965 – 926 a.E.C), o qual “[...] obteve fama universal através da construção do *templo* em Jerusalém, que iniciou no 4º ano e concluiu no 11º ano de seu reinado” (DONNER, 1997, p. 257). Esse rei realizou vários acordos com povos vizinhos através de pactos de casamento e em consequência as divindades cultuadas por suas mulheres também encontram lugar no templo e no cotidiano do povo. Em tal centro religioso havia vários cultos e este panteão composto por várias divindades médio-orientais, principalmente *Ba'al* e *Ashera*, predominou durante todo o período monárquico (SOUSA, 2014, pp. 73, 77).

Entre os anos 912 a 665 a.E.C. temos ascensão e declínio dos Assírios. Durante a expansão assíria houve a necessidade do estabelecimento de um corredor sírio-palestino para fins de comércio e de guerra, colocando assim Israel sob sua zona de influência, o aramaico é o idioma oficial (DONNER, 1997, pp. 338, 346, 444).

Desavenças entre as tribos do norte e do sul sobre os rumos políticos, que o sucessor do rei Salomão deveria tomar, ocasionam um racha entre as tribos judaicas e Judá passa a ser o reino do sul e Israel o reino do norte em 870 a.E.C. (DONNER, 1997, pp. 278, 530). No Reino de Israel o culto oficial era devotado ao deus Baal. Conquanto, em 722 a.E.C., temos o fim do reino do norte, como consequência há a imigração para o reino do sul fortalecendo ainda a mais a pluralidade religiosa do período (CORDEIRO, 2009, p. 34).

Foi o rei Josias (639-609 a.E.C.), mais especificamente em 662 a.E.C., durante a derrocada do império assírio, que coloca em prática uma reforma religiosa, influenciado pelo Movimento Profético²² e baseado na documentária tradição deuteronomica. A reforma consistiu em uma renovação do pacto de exclusividade cultual com a divindade Javé, acarretando a destruição das outras divindades (CORDEIRO, 2009, p. 35). A respeito dos moldes em que se deu a reforma, destacamos o seguinte fragmento:

O rei ordenou a Helcias, ao sacerdote que ocupava o segundo lugar e aos guardas das portas que retirassem do santuário de Iahweh todos os objetos de culto que tinham sido feitos para Baal, para Aserá e para todo o exército do céu; queimou-os fora de Jerusalém, nos campos do Cedron e levou suas cinzas para Betel. Destituiu os falsos sacerdotes que os reis de Judá haviam estabelecido e que ofereciam sacrifícios nos lugares altos, nas cidades de Judá e nos arredores de Jerusalém, e os que ofereciam sacrifícios a Baal, ao sol, à lua, às constelações e a todo o exército do céu. Transportou do Templo de Iahweh para fora de Jerusalém, para o vale do Cedron, o poste sagrado e queimou-o no vale do Cedron; reduziu-o a cinzas e lançou suas cinzas nos sepulcros da plebe. Demoliu a morada dos prostitutos sagrados, que estavam no Templo de Iahweh, onde as mulheres teciam véus para Aserá (2Rs 23, 4-7).

Será a partir dessa reforma que o monoteísmo Javista passa a ser cada vez mais aceito como religião oficial e as outras divindades são reprimidas. Porém, segundo CORDEIRO (2009, p. 35) a adoração aos outros deuses continuaram, especialmente o culto a Aserá, pois a divindade representava à manifestação feminina do sagrado outrora considerada como deusa consorte de Javé, em outras palavras a esposa de Deus. Contudo, neste período há um processo contínuo de marginalização da adoração à deusa, circunscrevendo-o ao âmbito doméstico frente à religião oficial.

A experiência seguinte que marca a trajetória dos judeus no período antigo, foi a ascensão do império babilônico, aproximadamente em 630 a.E.C. Os babilônios sitiaram Jerusalém no ano de 598 a.E.C., depois de um período de sítio o rei Joaquim

²²Segundo Ágabo B. de Sousa “É preciso afirmar, contudo, que o **movimento profético** é uma reação clara a esta forma de compreender o mundo, expressa nesta religiosidade. Este movimento percebe o sentido desta pluralidade religiosa e propõe uma devoção única a *Iahweh*”. [**negrito nosso**], (SOUSA, 2014, p. 80).

(598 a.E.C), o qual governou por um período de três meses, abre as entradas da cidade tentando evitar a destruição, mas em vão, há o saque do templo de Salomão e um grande número de pessoas são deportados para a babilônia, os judeus são exilados (DONNER, 1997, pp. 424, 425). No lugar de Joaquim o governo babilônico entroniza Zedequias (598-587 a.E.C.), o qual, tenta se opor aos dominadores e em 589 a.E.C., Jerusalém é novamente sitiada e capitulada em 587 a.E.C. Como consequência, tanto a cidade como o templo de Salomão junto com a arca da aliança foram incendiados, tal fato marcou o fim do reino de Judá (DONNER, 1997, pp. 426, 429, 431, 432).

As explicações para tal infortúnio foram ambíguas, para os judeus do exílio os acontecimentos são explicados como sendo castigo de Javé, em consequência da continuação a adoração às diversas divindades, mesmo depois da reafirmação do pacto com Iahweh na época do rei Josias (CORDEIRO, 2009, p. 37). No entanto, há no livro de Jeremias (44,15-19) uma narrativa, a qual faz uma representação dos judeus que ficaram em Judá, que entenderam ou interpretaram os acontecimentos como a falta de proteção dos deuses que foram excluídos do culto oficial por Josias. Seja como for o certo é que, “depois de 586 a.C, a história judaica prossegue numa ‘via dupla’, repleta de tensões entre *Judeus palestineses* e *judeus da Dispersão*” (GOTTWALD, 1988, p. 301).

Na primeira metade do século VI a.E.C., chega ao fim à dominação babilônica e os Persas entram em cena quando, Ciro II (559-530 a.E.C) conquista a Babilônia em 539 a.E.C., e depõem o imperador Nabônides (556-539 a.E.C.). Os Persas vão tratar os povos dominados de maneira diferente dos impérios anteriores e permitem que os judeus, bem como outros povos que estavam sob a dominação babilônica, voltem para os seus territórios de origem (GOTTWALD, 1988, p. 304). Nesta perspectiva, elencaremos algumas dimensões culturais judaicas que levou a uma visão do judaísmo por parte dos gregos como “algo anti-social e hostil aos estrangeiros” (COLLINS, 2010, p. 34). Tais dimensões se solidificaram a partir da reforma de Esdras, daí alguns autores²³ entenderem que o termo “judaísmo” só passa a designar uma identidade étnico-religiosa nesse período, aproximadamente no século V a.E.C.

²³Sobre os autores que entendem esse período como o do nascimento do Judaísmo ver: (KOESTER, 2005, p.171); (FOHRER, 2008, pp. 465-466) e (DONNER, 1997, p. 488).

A reconstrução do templo²⁴, da cidade e mais uma vez reformas na administração e no culto foram empreendidas por Judeus mandatários dos persas. Neemias²⁵ deteve a incumbência de gerenciar, *a priori*, a reconstrução do templo e da cidade. Entretanto, será Esdras o responsável pela reforma religiosa, entre outras coisas, proibiu os casamentos mistos (Ne 13, 4-31) utilizando uma junção derivada de diversas tradições do direito deuteronomico como código civil e estabelece juízes para garantir que todos seguissem a lei de Javé.

Jerusalém, e pequenas cidades em seu entorno, foi transformada em um Estado-templo “[...] sua constituição era totalmente diferente daquela de uma cidade-estado grega: ele derivava sua autoridade não dos cidadãos livres da cidade e de seus magistrados, mas de um templo, sancionado pela proteção divina” (KOESTER, 2005, p. 211). Tal organização supervaloriza a função sumo sacerdotal, pois as leis eram dadas por Javé a esse líder religioso e político, sem que se percebesse qualquer distinção entre essas dimensões culturais, caracterizando desse modo uma teocracia. Então, para o estabelecimento de quem deveriam ser os sacerdotes²⁶ é feita uma complexa relação da descendência com Sadoc, o sumo sacerdote de Davi (Es 7, 2. Ez 40,45; 43, 19), o qual era desentende de Arão, Este por sua vez, teria sido o primeiro sumo sacerdote escolhido por Javé (Ex 28, 1-3).

Nessa época também se solidifica uma liturgia templária responsável pela expiação dos pecados. Contudo, é valido notar que, a organização interna do santuário, os seus respectivos objetos sagrados, os rituais expiatórios e os protocolos de entrada nas divisões do templo, foram estabelecidos por Javé (Hb 9, 1-7. Ex 40, 22-38) e o descumprimento parcial ou integral de qualquer desses preceitos de organização litúrgica se configurava como um sacrilégio aos olhos de judeus ortodoxos.

Mais duas práticas judaicas são dignas de nota, as quais tinham um caráter individualizante, a primeira são as regras alimentares ligadas a aspectos de pureza, também estabelecidas pela divindade (Lv 11). A segunda prática é a da circuncisão descrita no capítulo 17, 10-11 do livro de *Genesis*. Nesta perspectiva. Morris Kertzer considera que:

²⁴A reconstrução do templo de Salomão começou em 520 a.E.C. e terminou em 515 a.E.C. (DONNER, 1997, 469).

²⁵Independente dessas personagens, Esdras e Neemias, serem verossímeis ou não, o certo é que no Período Persa houve reformas que concentraram o culto oficial em torno de *Iahweh* e do templo, nesse sentido as datas sobre quando estas personagens possivelmente empreenderam tais reformas são para Neemias entre 445/4-433/2 a.E.C., e para Esdras seria 425-398/7. (DONNER, 1997, p. 532).

²⁶Sobre o sacerdócio ver: (SAULNIER, 1987, pp. 46-48, 50).

A circuncisão da criança do sexo masculino uma semana após seu nascimento, é o mais antigo rito da religião judaica. Era praticado pelos patriarcas desde antes da existência das leis de Moisés e se acha tão indelevelmente gravado na tradição que nenhuma transferência é permitida, nem por causa do sábado nem pelo Dia da Expição. A cerimônia só pode ser postergada quando a saúde da criança não a permite. O Judaísmo, porém, considera o rito da circuncisão um símbolo exterior que liga o menino à sua fé. Não é um sacramento que o introduz no Judaísmo; essa introdução é operada pelo nascimento. A circuncisão confirma a condição da criança e representa um emblema de lealdade à fé israelita (KERTZER, 2012).

Para Hebert Donner, o período das reformas de Neemias e Esdras, como o do surgimento do judaísmo, pois “A marca essencial da pertença a “Israel” não era mais a comprovação ou a afirmação de que se descendia de grupos de pessoas que tinham constituído o antigo Israel, mas, sim, a submissão à “lei” como manifestação da vontade de Javé” (DONNER, 1997, p. 488), nesse sentido constata-se a possibilidade de vincular-se a uma identidade cultural a partir da conversão a religião judaica.

3.1.3. O estabelecimento de uma Identidade Cultural

Uma identidade cultural começa a ser estabelecida, a partir, da adoção de um modo de vida, “[...] a identidade é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o ‘eu real’, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem” (HALL, 2005, p. 11). Então, alguns elementos vão caracterizar uma identidade cultural judaica, exterior ao sujeito, fragilmente estabelecida e que não está estritamente vinculada a terra, ao nascimento e, ou a religião, a identidade poderia ser estabelecida, a partir de um desses critérios ou os três em conjunto, pois segundo Martin Goodman (2010, p. 57), os autocráticos que normatizavam a sociedade, a partir do Templo, não conseguiam atribuir para além da sua jurisdição, a identificação de um Judeu. Corroborando com essa leitura, Martin Goodman, ainda constata que “A história dos adiabenos parece implicar a possibilidade, pelo menos, de que, em algum sentido, um indivíduo pudesse decidir por si próprio se ela ou ele era judeu” (2010, p. 59).

O modelo que apresentaremos de maneira nenhuma se sustenta ao exame das individualidades, cada pessoa, ‘o eu real’, vai se relacionar com a divindade ao seu modo, por exemplo, segundo Helmut Koester, “os sacerdotes Saduceus eram os responsáveis pela manutenção da lei, mas viviam adotando a cultura do helenismo em seu modo de vida pessoal” (2005, p. 232). Em grande medida, não há como alcançar de modo satisfatório as singularidades do ‘eu’ nesse período, mas podemos buscar indícios

para tal. No entanto, definimos uma identidade cultural, a partir, do grupo vencedor nas lutas por representação em um campo social, dessa forma temos o estereótipo, o qual identifica o todo por intermédio de um grupo. No período dos Macabeus percebe-se com uma maior nitidez a pluralidade de facções que se constituíram historicamente como Judeus.

Assim como os outros impérios caíram, também os persas deixaram de serem os donos do mundo Médio Oriental, para dar lugar ao império macedônio/helenístico (SILVA, 2006, p. 69), o qual está representado de forma teologizada, na literatura apocalíptica de *Daniel*, como “a quarta fera, terrível, espantosa, e extremamente forte: com enormes dentes de ferro, comia triturava e calcava aos pés o que restava. Muito diferente das feras que haviam precedido, tinha esta dez chifres” (Dn 7, 7).

Alexandre o Grande (336-323 a.E.C.), macedônio algoz dos persas, depois que seu pai unificou os gregos e morreu, legou a seu filho uma educação aos moldes da filosofia grega e um exército poderoso. Alexandre Magno em 333 a.E.C., ao iniciar sua curta trajetória de conquistas pelo mundo Médio-Oriental com o objetivo de conquistar todos os povos conhecidos e fundar um governo mundial, inaugura um período que durou aproximadamente dez séculos.

Grupos judaicos do séc. II a.E.C. dialogaram com os impérios herdeiros de Alexandre, o Grande, especificamente os Ptolomeus e os Selêucidas, segundo Mônica Selvatici (2006, p. 14) estes foram os judeus helenizados²⁷. Contudo, houve conflitos em prol da manutenção de uma identidade cultural ligada ao templo e a divindade Javé²⁸.

Por fim identificamos na literatura neotestamentária uma diversidade de grupos que se relacionam com as tradições judaicas de modos distintos, daí alguns estudiosos afirmarem que o movimento encabeçado por Jesus ser apenas mais um modo de se posicionar frente à religiosidade judaica. Dentre esses grupos podemos citar os: Saduceus, Essênios, Zelotes e os Fariseus, grupo esse que segundo Christiane Saulnier & Bernard Rolland “Após a queda de Jerusalém em 70 da nossa era, o judaísmo sobrevive graças aos fariseus, e são suas tradições que vão estruturar a lei judaica até nossos dias” (1983, p. 53).

²⁷Judeus da diáspora que falavam grego e aderiram à práticas culturais essencialmente gregas. (Cf. Livro de *I Macabeus*).

²⁸Nesse sentido, citamos a Revolta dos Macabeus representada nos livros dos *Macabeus I e II*, assim como um Movimento de Resistência cultural que foi o Movimento Apocalíptico, refletido na literatura apocalíptica do período, sobre este Movimento Ver: SOUSA, 2013, p. 235.

Depois dessa mínima recapitulação podemos argumentar que, mesmo depois das reformas de Esdras e Neemias, a ideia de unidade e homogeneidade ética e/ou cultural é fragilmente construída, até mesmo para os Judeus, que parecem ser um grupo coeso, mas não o são. O que os constitui enquanto povo, a língua, a pertença étnica, o território, a relação com a divindade, são fluidos e se adaptaram a cada circunstância a que foram submetidos. Neste sentido, os judeus tiveram que desenvolver o bilinguismo, não tem uma matriz étnica comum, o mais provável é que tenham uma formação múltipla, foram exilados e se dispersaram por diversas regiões, mas mesmo assim viviam como um grupo que partilhavam elementos em comum, a divindade foi cultuada junto e ao lado de outros deuses durante muito tempo.

Todos esses elementos foram transitórios e fluidos, no período macabaico não foi diferente, havia vários grupos em conflitos internos e externos, todos eles querendo que sua visão se sobrepusesse sobre as outras, até culminar na revolta dos Macabeus, onde grupos fiéis ao código deuteronomico se opuseram aos judeus adeptos da helenização e contra o império selêucida.

3.2. “OS SANTOS DO ALTÍSSIMO” E O MOVIMENTO DE RESISTÊNCIA APOCALÍPTICA

Argumentamos no tópico anterior que a identidade cultural judaica é uma construção imaginada (HALL, 2005, p. 50), pois, alguns grupos emergem como vencedores das disputas por representação no campo social judaico e passam a identificar o todo configurando assim o estereótipo, a parte que identifica o todo (CHARTIER, 1991, p. 183). Porém, apesar de imaginada, ela é fortemente mantida pelos vencedores das lutas por representação.

Nesta perspectiva, um dos grandes responsáveis pela manutenção de uma identidade, foi o Movimento Apocalíptico, o qual visava proteger um *ethos* cultural (SOUSA, 2011, p. 03) de alguns dos grupos que se desenvolveram historicamente, a partir de uma estrita relação com uma religiosidade monoteísta, a qual se consolidou durante a dominação Persa no século V a.E.C. Esse Movimento provocou uma resistência à ação prática da cultura, proporcionando o retardamento de reavaliações funcionais de categorias (SAHLINS, 1990, pp. 9-10).

Neste capítulo abordaremos como o Movimento Apocalíptico se configurou em um importante instrumento que conclamava os judeus a serem fiéis e dessa maneira fomentando a solidificação de uma identidade judaica intrinsecamente ligada ao culto da divindade, Javé. Para tanto, utilizaremos como documentação principal o livro

Daniel, como reflexo literário desse Movimento de resistência social, cultural e religioso.

O conceito de Revolta, segundo Reinhart Koselleck (2006, p. 69) antes da Revolução Francesa (1789-1799) significava a busca por uma organização político-administrativa anterior ao tempo presente (KOSELLECK, 2006, p. 69), na qual a ênfase histórica pode ser dada ao elemento dinâmico, ou seja, ao processo revolucionário que caminha a um ponto de ruptura ou consolidação de uma ordem, dependendo do grupo que será vitorioso. No entanto, o conceito de Movimento tem conotações de continuidade e pode ser compreendido “como ação conflitante de grupos sociais distintos, que lutam por um certo controle do sistema de realização histórica” (SOUSA, 2012, p. 4), o Movimento é retroalimentado no cotidiano em defesa da manutenção e normatização de um modo de vida específico em detrimento de outros, não necessariamente recorre ao enfrentamento direto, mas a propagação dos seus ideais podem dar o suporte necessário para uma revolta. Contudo, o Movimento configura-se sobremaneira na resistência a interação com as dimensões culturais impostas por uma cultura dominante, pautadas na negociação e no conflito.

O Movimento Apocalíptico utilizou um gênero literário específico com o propósito de fomentar nos seus leitores essa resistência cotidiana em prol de posturas ligadas a um modo de vida tradicional. Nesta perspectiva, é necessário considerar algumas características do gênero apocalíptico, com o objetivo de embasar o argumento de que essa literatura foi utilizada como instrumento mantenedor de uma identidade, desse modo é válido pontuar algumas características do gênero literário apocalíptico.

3.2.1. Alguns aspectos da Literatura Apocalíptica

O gênero literário apocalíptico, segundo Paulo Nogueira (2011, p. 94) tem influenciado a literatura ocidental e latino-americana contemporânea. Tal gênero floresce com a pretensão de fomentar resistências à adoção de dimensões culturais helenísticas, as quais, em grande medida, ganham adesão no mundo Médio-oriental, como pudemos notar no primeiro capítulo, nesta perspectiva devemos considerar que:

As facetas da experiência sócio-histórica que precipitaram comunidades helenísticas nos tempos helenísticos tiveram a ver com o conto, intercâmbio e conflito entre judeus e gentios sobre ampla frente cultural, política e religiosa. Judeus habitavam extensamente no mundo gentio, com frequência compartilhavam sua cultura, e ocasionalmente elevavam-se ao poder e influência como funcionários do governo nos regimes persa e helenístico. Ao mesmo tempo, judeus estavam submetidos ao governo estrangeiro na Palestina e a cultura helenística penetrava as elites de Judá tão extensamente que, durante os tempos macabaicos, toda a estrutura da religião judaica se achava exposta a debate. Pontos de tensões e de conflitos judaico-gentios por causa da cultura, do domínio e da identidade religiosa eram subjetivados por facções judaicas que lutavam pela hegemonia na comunidade (GOTTWALD, 1998, p. 409).

Em regra, segundo John Collins (2010, p. 72), os apocalipses judaicos foram compostos para exortar e consolar o povo em épocas de crise por intermédio da autoridade divina. Porém, Ágabo Sousa (2012, p. 1), assim como John Collins, reconhecem que existem problemas no estabelecimento das características que reunidas formam um gênero literário específico dado à variedade de elementos pertencentes aos textos que compõem esse corpo literário. Rafael Silva (2005, p. 19, nota 18), usa o termo *mixtum compositum* de Gerhard Von Rad para descrever essa literatura, pois em determinados momentos identifica-se vários gêneros dentro de uma mesma estrutura, por exemplo, no livro *Daniel*, o gênero sapiencial nos contos de corte, e o tom profético nas narrativas de revelação, contudo no todo, há uma unidade que direciona para um propósito específico, onde predomina a linguagem apocalíptica. Neste sentido,

[...] a *literatura apocalíptica* abarca os diversos escritos que refletem a *apocalíptica* quanto *mentalidade* que se expressa em diversas formas literárias. Assim sendo, a *apocalíptica* utiliza uma variada gama de gêneros literários, dentre os quais se destaca o *gênero apocalíptico*, que é o que melhor expressa as características da dita mentalidade (SOARES, 2006, p. 97).

O termo apocalipse e seus derivados são anacronicamente atribuídos a textos veterotestamentários, pois será o Apocalipse canônico cristão, que utilizando elementos dessa literatura judaica, o qual tinha propósitos semelhantes e foi produzido em contexto de crise sob a dominação romana no Médio Crescente, mais especificamente final do I século E.C. De modo que, será o título em grego *apokalypsis* (revelação), dessa obra neotestamentária, que irá induzir a tradição cristã, dos primeiros séculos da nossa era, a atribuir a todos os textos com estruturas formais semelhantes ao Apocalipse de João, como pertencente ao gênero literário apocalíptico (COLLINS, 2010, pp. 20-21).

Apesar da variedade de formas apocalípticas, existem alguns elementos constantes. Desse modo, numa definição geral, podemos entender o gênero literário

apocalíptico como, um texto de revelação, onde, em uma narrativa estruturada, um mensageiro (anjo) sobrenatural transmite uma mensagem a um receptor humano, “desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em vislumbra a salvação escatológica, quanto espacial na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural” (COLLINS, 2010, p. 22), outros elementos constantes derivam dessa definição geral como o conteúdo da revelação com o “juízo final e a destruição dos ímpios [...] vislumbre claro de uma retribuição pós-morte.” (COLLINS, 2010, p. 24). Em linhas gerais, Dionísio Soares (2011, p. 102), aponta baseado em Klaus Koch, oito grupos temáticos que podem ser encontrados em todos os distintos apocalipses, são eles:

[...] uma insistente expectativa de iminente destruição de todas as condições terrestres num futuro imediato; o fim através de uma imensa catástrofe cósmica; a relação entre o tempo do fim e a história antecedente da humanidade e do cosmos; anjos e demônios; catástrofe seguida por salvação; a entronização de Deus e a vinda de seu reino; o aparecimento de um mediador com funções reais; e a glória da era que virá (SOARES, 2006, pp. 101-102).

Os apocalipses judaicos são considerados por Vicente Dobroruka (2000, p. 3), como uma “propaganda anti-grega dos judeus”. Tal corpo literário pode ser lido como o reflexo do Movimento Apocalíptico, o qual, segundo Ágabo B. de Sousa, foi:

[...] um movimento, literariamente fecundo, [...]. Apenas para citar alguns destes textos: **Daniel, o mais antigo e mais influente apocalipse do período helênico**; 1 Enoque; a Ascensão de Moisés; o Rolo das Guerras (Qumran); o Testamento dos Doze Patriarcas; o Manual de Disciplina e o Documento de Damasco; Comentários ou *peshers* dos Essênios, além das coleções de hinos como os *Hodyot* e os Salmos de Salomão. [...] Este Movimento vai fazer frente a vários aspectos da dominação helenística helenizante no Médio Crescente, tentando responder a alguns questionamentos ou fazer frente a algumas posições, que vemos refletidas na vida do povo [...] **[negrito nosso]** (2013, p. 235).

O texto em destaque na citação revela que o livro *Daniel* é o mais antigo e importante apocalipse do período helênico, mais especificamente exerceu sua maior influência no período dos Macabeus. Neste sentido, argumentaremos no próximo tópico, como o texto de *Daniel* pode ter sido o reflexo desse Movimento de Resistência.

3.2.2. Daniel, o sábio: representações históricas inverossímeis e verossímeis:

Existem duas teorias correntes que estabelecem critérios, os quais permitem indicar uma possível ou possíveis datas de composição do livro *Daniel*, a teoria do Exílio e a teoria Macabéia. Nesse sentido, exploraremos alguns pontos dessas duas teorias.

A teoria do Exílio, a qual localiza o texto no VI séc. a.E.C., no palco dos acontecimentos da narrativa, a qual descreve a epopeia do profeta Daniel e alguns companheiros que foram levados cativos para o exílio babilônico. De acordo com essa teoria o livro pertence ao corpo literário profético e considera que o próprio Daniel teria sido o autor do livro.

A versão exílica não parece verossímil, pois, apresenta uma serie de problemas linguísticos e históricos, mas estudiosos como Gerhard F. Hasel (1981) insistem afirmar que “À luz de recente evidência arqueológica, linguística e histórica, e a evidência interna do próprio livro, uma data no sexto século a.C. se enquadra melhor na escrita do *livro de Daniel* em sua presente forma.” (2011, p. 114). Essa afirmação é derivada de uma argumentação presentes em dois artigos originalmente publicados no ano de 1981 e republicados no Brasil em 2011 em uma coletânea de estudos cujos esforços se dão no sentido de provar a historicidade dos personagens Daniel e os reis babilônicos, medos e persas (HOLBROOK, Org. 2011). A esse respeito, John Collins Argumenta que “Detalhes da história poderiam, a princípio, ser verificados nas fontes históricas, e estudiosos conservadores têm trabalhado sem cessar, em vão, para fazê-lo.” (2011, p. 134).

A teoria do Exílio tem a intenção de provar a veracidade dos textos e a historicidade dos personagens bíblicos, partindo do principio de que os livros reunidos nos cânones bíblicos foram diretamente transmitidos pela divindade judaica cristã, (HASEL, 2011, pp. 71-72), quando na verdade sabemos que esses textos são produtos de uma cultura em constante interação com outras, em determinados momentos históricos, onde podemos perceber interdependências literárias em uma grande variedade de escritos que foram produzidos ao longo de mais de 1000 anos (ARENS, 2007, p. 17). Neste sentido, devemos considerar que “O que está em questão em tudo isso não é a veracidade da ‘palavra de Deus’, como os literalistas normalmente interpretam, mas uma questão de gênero literário. O pressuposto de que a ‘palavra de Deus’ deve consistir de relatos historicamente factuais, e não pode ser ficção literária, é injustificável teologicamente” (COLLINS, 2011, p. 135) e historicamente inverossímil.

Atualmente a teoria mais aceita é a Macabeia, e não só no meio dos que seguem o método histórico-crítico, como arrogam os conservadores (FERCH, 2011, p. 3), mas também, entre alguns gramaticais críticos (SILVA, 2005), (NOGUEIRA, 2008). Portanto, ao descrevermos os pressupostos que validam a teoria Macabeia, ao mesmo

tempo elencaremos os elementos que refletem, em *Daniel*, um Movimento de resistência.

O texto mais antigo disponível fisicamente de *Daniel*, para o pesquisador hodierno, são os fragmentos de textos achados nos manuscritos do mar morto²⁹, nesse local foram encontrados oito fragmentos do *livro de Daniel* equivalentes ao texto massorético (RAMOS, 2014, p. 18). O termo massorético indica um conjunto de textos, produzidos por escribas judeus, os massoretas, nos primeiros anos do período Medieval. Esses judeus eram responsáveis, a partir de um rígido sistema, pela preservação e transmissão do texto da Bíblia Hebraica (GOTTWALD, 1998, p. 98). Nessa perspectiva, para termos uma noção da importância dos Manuscritos do Mar Morto devemos considerar que:

[...], exceto um ou dois fragmentos, nosso texto mais antigo da Bíblia hebraica — o chamado texto massorético —, embora tivesse sido datado do século II a.C., não é anterior ao século IX d.C.; e que antes disso nossas principais versões das Escrituras são a dos Setenta de Alexandria, a tradução para o grego que se julga ter começado no século III a.C. e concluída só duzentos anos depois, e a Vulgata de São Jerônimo, elaborada no século IV. Todo o nosso conhecimento literário do mundo bíblico baseou-se nesse antigo texto cristão e nessas duas traduções posteriores, bem como num Pentateuco samaritano, em alguns excertos de versões aramaicas primitivas e nas citações gregas de Justino, o Mártir, em seu diálogo com o rabino Trifon (WILSON, 2009, p. 15).

Da mesma forma, é importante observar a época de formação e estruturação da *Septuaginta* (LXX). Conforme supracitado, os escritos que formam esse cânon foram reunidos no século III a.E.C., no entanto, a cópia mais antiga de seus textos data do século IV E.C. Esta tradição coloca o livro *Daniel* entre os profetas maiores, depois de Ezequiel.

As tradições textuais massoretas provavelmente provem de círculos rabínicos da comunidade judaica de Jamina, a qual fixou no século I E.C. o cânone hebraico, depois da destruição do II templo. Estes, por considerarem o hebraico a língua sagrada, eliminaram todas as referências gregas anteriores. Sendo assim, eles aceitaram só os livros hebraicos, excluindo os livros escritos em grego e os suplementos gregos de Ester e *Daniel* (Dn 3, 24-90; 13-14). Como observamos no capítulo anterior, a língua grega estava disseminada na região do Médio crescente, mas o uso do hebraico, a língua e escrita litúrgica, foi utilizado no período dos Macabeus e nas guerras contra Roma em

²⁹Os Rolos do mar Morto foram encontrados, no ano de 1947, nas cavernas próximas a sede da comunidade judaica essênica e os textos completos, em vernáculo original (hebraico e aramaico), estão disponíveis para a consulta online através do projeto *The Digital Dead Sea Scrolls*, <<http://dss.collections.imj.org.il/>> acesso em: 14/08/2015.

70 E.C. e em 132-35 E.C., em favor de uma identidade vinculada a tradições religiosas, “brevemente ressuscitada em explosões de fervor nacionalista” (GOTTWALD, 1998, pp. 94, 97-98).

Dentre os critérios de canonicidade utilizados, podemos destacar o de normatividade, ou seja, foi considerado a importância normativa dos textos, o que ocasionou a divisão da Bíblia Hebraica em três partes fundamentais: A lei (*Torah*), os Profetas (*Nebiim*) e os escritos (*Ketubim*) (SOUSA, 2012, p. 05). O *livro de Daniel* foi colocado entre os escritos, ou seja, para os judeus esse livro não fazia parte da literatura profética e tinha um menor valor normativo. Desse modo, pode-se perceber, um dos elementos apontados pela Teoria Macabeia para o estabelecimento da datação do livro no II séc. a.E.C., os próprios judeus de jamaica não consideravam que o *livro de Daniel* fosse parte integrante do corpo literário profético.

Outro argumento utilizado pelos defensores da Teoria Macabeia, os quais partem, de algumas estruturas textuais e do contexto sócio-histórico, para estabelecer que o livro *Daniel* teve sua redação final no II séc. a.E.C., na época dos Macabeus, é que há a impossibilidade de Daniel ter escrito o livro, pois, segundo CHEVITARESE & CORNELLI (2007, p. 29), a primeira parte do livro (Dn 1-6), a qual narra em terceira pessoa³⁰ a vida de Daniel nas cortes da Babilônia, revela um desconhecimento do autor sobre o contexto histórico onde a ação do livro se desenrola.

Uma das primeiras imprecisões históricas é a de que, segundo André Chevitarese & Gabriele Cornelli (2007, p. 30), ao contrário do que indica Dn 1,1 Nabucodonosor ainda não era rei, embora, muito doente, seu pai Nabopalsar ainda estava vivo no ano de 605 a.E.C., vindo a falecer um ano depois em 604 a.E.C. Outra imprecisão é que a loucura de Nabucodonosor, narrado em Dn 4, segundo John Collins, essa narrativa “se desenvolveu a partir de uma tradição que originalmente dizia respeito ao rei babilônico Nabonidus” (2010, p. 134). No capítulo 5 e 6 do livro *Daniel* apresentam mais algumas indicações pouco verossímeis historicamente, por exemplo em Dn 5,1-2 descreve que:

³⁰“Entre **eles** encontravam-se Daniel, Ananias, Misael e Azarias, que eram judeus” [**negrito nosso**], (Dn 1, 6). O uso da terceira pessoa na primeira parte do livro denota que alguém está escrevendo sobre Daniel, muito mais provável que se fosse ele o escritor a contar a sua história a narrativa estaria na primeira pessoa, como é utilizado na segunda parte do livro nos capítulos de 7-12.

O rei Baltazar deu um grande banquete a seus altos dignitários, que eram em número de mil, e diante desses mil pôs-se a beber vinho. Sob o influxo do vinho, Baltazar ordenou que lhe trouxessem as taças de ouro e prata que **seu pai Nabucodonosor** havia tirado do Templo de Jerusalém, para nelas beberem o rei, seus dignitários, suas concubinas e suas cantoras. [**negrito nosso**].

No tocante ao rei Baltazar não existe nenhuma evidência de que ele tenha sido coroado rei. Nesse sentido, nota-se que em Dn 1,7 o personagem principal, Daniel, é cognominado “Baltassar”, tal nome significa segundo a narrativa de Dn 4,5 “[...] segundo o nome do meu deus, em quem está o espírito dos deuses santos”. No entanto, no destaque da citação acima, temos o “rei Baltazar” como filho de Nabucodonosor, quando provavelmente ele teria sido filho de Nabonido. O nome babilônico de Baltazar significa *Bel-shar-uçur*, Bel proteja o rei (MENASCE, 2002, pp.1245, 1563 nota c). Para Flavio Josefo Baltazar e Nabonido eram a mesma pessoa (J. AJ 10. 229). Em vista desses dados, qual a possibilidade de Baltassar, Baltazar e Nabonido serem também a mesma pessoa?

A resposta a essa pergunta não faz diferença, o autor/editor não estava preocupado em oferecer um relato minucioso dos acontecimentos e nem o poderia, pois os “contos de corte” foram sendo transmitidos fragmentadamente através de relatos orais nas comunidades judaicas e esses relatos não tinham quase que nenhuma base na história real, mas eram contados para inculcar uma lição moral (ANDRADE, 2013, p. 49).

No início do capítulo seguinte, em Dn 6,1, o qual conclui o raciocínio do capítulo anterior, está descrito o seguinte: “e **Dario, o medo**, tomou o poder, estando já com a idade de sessenta e dois anos.” [**negrito nosso**]. A respeito dessa informação é válido pontuar baseando-se em Richard A. Parker & Waldo H. Dubberstein, os quais, em seu livro “*Babylonian Chronology 626 B.C. - A.D. 75*” publicado em 1956, listam uma série de evidências que permitem estabelecer as sequências das regências dos impérios dominadores no mundo Antigo. Contudo, o nosso interesse, por ora, limita-se ao império babilônico, sobretudo, a partir de Nabopolassar que governou de 626–605 a.E.C.; depois Nabucodonosor II (604 – 562 a.E.C.); Amel Marduk (561-560 a.E.C.); Neriglissar (559-556 a.E.C.) e o último rei do império babilônico Nabonido (555-539 a.E.C.) este, por sua vez, foi subjugado pelo rei persa, Ciro (538-530 a.E.C.), o qual em data anterior a 538 a.E.C., já tinha dominado os Medos (PARKER & DUBBERSTEIN

1956, 11 -14, 27-30)³¹. Chamamos atenção ao fato que “Dario, medo” não aparece como regente nesse período.

Desse modo, Dario o Medo, permanece desconhecido. Contudo, existem aqueles, como Gerhard F. Hasel, que constroem verdadeiras falácias com a intenção de poderem afirmar que “Dario, o Medo, permanece sendo identificado de forma convincente com um conhecido personagem histórico” (2011, p. 68). Entretanto, para John Collins, o autor ou compilador de *Daniel* elaborou um plano “de quatro reinos, no qual a Média precedia a Pérsia, e parece altamente provável que ele tenha criado a figura de Dario, o Medo, para se encaixar nesse esquema” (2010, p. 134).

São esses os principais motivos, acima descritos, que permitem indicar que a primeira parte do livro *Daniel* (1-6) possui representações inverossímeis de governantes babilônicos, medos e persas. Então, possivelmente não foi Daniel, o personagem central das narrativas, que escreveu esse livro, configurando-o como pseudoepígrafo uma das características da literatura apocalíptica.

A segunda parte do livro (7-12), nas versões mais antigas, onde o capítulo 7 está em aramaico e os capítulos de 8-12 estão em hebraico, está permeada de revelações sobre o futuro e apresenta certa precisão no que concerne aos eventos que ocorreram sob a dominação pós-alexandrina. Neste sentido, parece plausível, que o autor dessa primeira parte pegou os “contos de corte”, cuja maior parte do seu conteúdo foi escrito em aramaico, salvo o primeiro capítulo que está em hebraico, e os juntou em um único pergaminho, utilizando o capítulo 1 e o capítulo 7 para harmonizar o todo do livro como apocalíptico. No entanto, o conteúdo dos “contos de corte” serve como protótipo de comportamento colocando em evidência o princípio de fidelidade às leis de Javé (SILVA, 2005, p. 24). Desse modo, é interessante pontuar algumas representações das dimensões culturais propostas pelo Movimento Apocalíptico contidas nos contos de corte.

3.2.3. Em busca dos “Santos Do Altíssimo” os portadores do Movimento Apocalíptico

Em Dn 1 é abordado o tema das regras alimentares judaicas, pois o personagem Daniel “havia resolvido em seu coração não se contaminar com as iguarias do rei nem com o vinho de sua mesa” (Dn 1,8). Na sequência da narrativa é pedido a Asfenez,

³¹PARKER & DUBBERSTEIN (1956, pp. 11-14, 27-30) essas sequências de reinos, também podem ser encontradas em: DONNER, 1997, pp. 531-532; SILVA, 2005, pp. 51; CHEVITSRESE & CORNELLI, 2007, pp. 29-30.

chefe dos Eunucos, que eles só comessem legumes e ao fim de 10 dias eles estariam melhores que os outros jovens que se alimentassem das iguarias reais. Assim se fez e Daniel junto com os seus conterrâneos provou estarem certos e ao término do prazo acordado foram agraciados por Deus com um magnífico conhecimento, com destaque a interpretação dos sonhos dada exclusivamente a Daniel (Dn 1,9-21). Neste sentido, encontramos um caso paralelo, que denota fidelidade a dimensão cultural judaica ligada as regras alimentares, é a descrição do “Martírio de Eleazar”³² presente em 2Mc 6,18-31 onde é relatado que Eleazar um importante escriba, já idoso, mas muito lúcido foi forçado a comer carne de porco, contudo, ele prefere a morte a ter que se contaminar ou mesmo fingir comer da carne sacrificada a outras divindades e ele mesmo espontaneamente caminha em direção ao suplício, no qual, ele é torturado até a morte. O autor do texto macabaico não poupa elogios ao feito de Eleazar, “Foi assim, pois, que ele passou desta vida. E não só aos jovens, mas a grande maioria do seu povo, deixou a própria morte como um exemplo de generosidade e memorial de virtude.” (2Mc 6,31). As duas narrativas, provavelmente, corroboram como modelos exemplares de comportamento sugestionando a todos que lessem ou escutassem essas histórias para agirem do mesmo modo que os personagens representados na narrativa.

A narrativa de Dn 2 gira em torno do sonho do rei babilônico Nabucodonosor, o qual fica com o espírito perturbado, incomodado com o conteúdo da experiência onírica. Entretanto, apesar de essa narrativa ser uma representação com conotações inverossímeis é valido pontuar que na Antiguidade, existia a compreensão do sonho “enquanto espaço [...] de comunicação entre o mortal e o imortal” (GUERRA, 2008, p. 90), e o(s) autor(es) do texto daniélico exploram essa compreensão em alguns momentos (Dn 2,1, 19; 4, 1-2; 7,1).

Voltando ao rei, ele ordena “que convocassem os magos e adivinhos, os encantadores e os caldeus, a fim de que interpretassem os seus sonhos” (Dn 2,2). Porém, quando eles estavam na presença do monarca, este não revela o conteúdo do sonho e exige que os adivinhos descubram qual o teor da experiência onírica e a interprete, os magos e adivinhos confessam que só os deuses tinham poder para tal façanha, Nabucodonosor não se agrada com essa resposta e manda decretar que executem todos os sábios da Babilônia (Dn 2,3-13). Neste momento Daniel aparece na narrativa e pede ao seu “Deus” para que possa ter conhecimento do sonho do imponente

³²Subtítulo presente na “Bíblia de Jerusalém”, cuja nota explicativa indica que “Os Padres da Igreja reconheceram em Eleazar um Mártir pré-cristão” (ABEL, 2002, 776, nota b).

rei, e o “Deus dos Céus” atende ao pedido do sábio Daniel, o qual narra a substância do sonho, tratava-se de uma grande estátua com a cabeça de ouro, o peito e os braços de prata, o ventre e as coxas eram de bronze, as pernas de ferro e os pés parte de ferro e parte de argila, então uma pedra surgiu do nada e vai bater nos pés de ferro e barro, o impacto pulveriza a estátua e o vento leva o pó para longe, a pedra se transforma em uma grande montanha que ocupou todo o mundo (Dn 2, 31-35). Então, Daniel relata a interpretação do sonho do rei, este ao final do capítulo reconhece a soberania da divindade do sábio judeu exilado.

Nesta perspectiva, devemos destacar três pontos importantes na narrativa interpretativa do sonho. O primeiro se origina da seguinte citação: “Tu, ó rei, rei dos reis, a quem o Deus do céu concedeu o reino, o poder, a força e a honra; em cujas as mãos ele entregou, onde quer que habitem, os filhos dos homens, os animais do campo e as aves do céu, fazendo-te soberano deles todos, és tu que és a cabeça de ouro” (Dn 2, 37-38). Podemos perceber a compreensão de que toda a autoridade é dada pela divindade Javé. Essa concepção, originária do período de Esdras provavelmente influenciou os portadores do Movimento Apocalíptico a declararem guerra tão tardiamente, frente a uma série progressiva de ofensas realizadas por Antíoco IV Epífanes, a uma prática religiosa devotada à divindade Javé.

O segundo ponto está relacionado ao pé de argila e ferro da estátua, pois, “O fato de teres visto ferro misturado à argila de oleiro indica que eles se misturarão por casamentos, mas não se fundiram um com o outro, da mesma forma que o ferro não se funde com a argila” (Dn 2, 43). Para George Nickelsburg (2011, p. 55) a partir da análise literária é possível sugerir que o capítulo 2, como um todo, passou por várias transformações até chegar à forma moderna. Nesta perspectiva, Dn 2, 43 pode estar a se referir “ao casamento entre Antíoco II e Berenice, filha de Ptolomeu II, consumado no ano 250 [a.E.C.]” (CHEVITARESE & CORNELLI, 2007, p. 30). A pedra “sem intervenção de mão alguma” (Dn 2, 34) que triturou toda a estátua e virou uma grande montanha, de acordo com Harold Henry Rowley (1980, p. 97 apud SOARES, 2006, pp. 165-166) seria uma referência a Revolta dos Macabeus e o estabelecimento da dinastia Hasmoneia. Neste sentido é verossímil indicar a possibilidade de entre os revoltosos estarem ali os “Santos do Altíssimo”.

O terceiro ponto, que dará o tom da segunda parte do livro podendo ser observado na ideia de um reino que jamais passará (Dn 2, 44). Sendo assim, podemos

perceber um dos estágios de desenvolvimento da crença messiânica de um governo eterno no pensamento religioso judaico-apocalíptico.

A ênfase do 3º capítulo está na representação dos três jovens, cognominados Sidrac, Misac e Abdênago, (Dn 1,6) os quais foram escolhidos dentre o judeus exilados na Babilônia para servirem ao rei, junto com Daniel, o qual é tirado de cena e não aparece nessa parte da narrativa dos contos de corte. Esse capítulo pode ser resumido da seguinte maneira, o rei Nabucodonosor manda construir uma estatua de ouro e decreta que quem não a adorasse ao som dos instrumentos deveria ser jogado na fornalha acesa, os únicos que se recusam são os jovens judeus. Contudo, o rei lhes dá uma segunda chance, mas os jovens continuam firmes em seus princípios e falam ao rei,

Em resposta, disseram Sidrac, Misac e Abdênago ao rei Nabucodonosor: 'Não há a necessidade alguma de replicar-se neste assunto. Se assim for, o nosso Deus, a quem servimos, tem o poder de nos livrar da fornalha acesa e nos livrará também, ó rei, da tua mão. Mas se ele não o fizer, fica sabendo, ó rei, que não serviremos o teu deus, nem adoraremos a estátua de ouro que levantaste' (Dn 3,16-18).

Uma resposta como essa pode ser encarada como um convite ao martírio. Então, em vista de tão veemente recusa o rei implacavelmente manda amarrá-los e jogá-los na fornalha ardente, que de tão quente fere mortalmente os homens que lançaram os jovens no meio da fornalha. Neste momento as Bíblias provenientes da tradição grega dos LXX, a *septuaginta*, possuem adições posteriores como o “Cântico de Azarias na fornalha” (Dn 3,24-50) e o “Cântico dos três Jovens” (Dn 3,51-90), onde os jovens cantam dentro da fornalha ardente em chamas. Em um dado momento o rei percebeu que ao invés de só os três jovens, parece haver um quarto e este tem o aspecto "de um filho dos deuses" (Dn 3,92)³³. Então, o rei espantado chama os jovens para que saiam da fornalha, os quais saem ilesos e dessa forma o Rei babilônico elogia-os e reconhece o poder do Deus dos judeus.

Existe outro relato que contém elementos parecidos com a narrativa dos jovens exilados na Babilônia, mas não com uma intervenção divina, sobrenatural e sim com conotações martíricas, na qual um grupo de pessoas “[...] que tinham ocorrido juntos às cavernas vizinhas, a fim de aí celebrarem ocultamente o sétimo dia, sendo denunciados a Felipe, foram juntos entregues às chamas: tiveram escrúpulo em esboçar qualquer defesa, por respeito ao veneradíssimo dia” (2Mc 6,11). Desse modo, podemos identificar a fidelidade a uma dimensão da identidade cultural judaica ligada a religiosidade Javista, que é a guarda do sábadó, contudo, estes judeus perecem sob as

³³Se não considerarmos as adições, essa citação pode ser encontrada em Dn 3,25.

chamas. Em fim, além do fideísmo representados nos livros de *Daniel* e *II Macabeus*, é perceptível que não há uma oposição física, eles estão dispostos a perderem a vida em nome do que acreditavam ser o certo.

Neste sentido, é válido acrescentar mais um testemunho de resistência cultural, como é o caso das duas mulheres que circuncidam os seus filhos e por esse motivo são arrastadas pela cidade com os filhos nos braços e depois são jogadas de cima da muralha (2Mc 6, 10). Relatos como esses, podem ser considerados indícios que permitem vislumbrar os portadores do Movimento Apocalíptico.

No capítulo 4 Daniel mais uma vez interpreta o sonho com a árvore do rei Nabucodonosor, onde nos é revelando dados sobre o período grego, no capítulo 5 Daniel interpreta a visão/revelação do Rei Baltazar e no capítulo 6 o personagem Daniel é jogado na cova dos leões.

Essa primeira parte do *livro de Daniel* desenvolve protótipos de comportamentos para situações nas quais se evidencie crises de identidade cultural, a qual está atrelada a uma prática cultural monoteísta. Então, podemos conjecturar que esse livro fomentou uma espécie de “martírio judaico”³⁴, sendo importante considerar que o *livro de Daniel*, ou pelo menos o seu conteúdo, era conhecido, pois, segundo Helmut Koester *Daniel* é o “Apocalipse mais antigo totalmente preservado e mais influente do período helenístico [...]” (2015, p. 259), e tem dois de seus contos citados 1Mc 2,59-60, o caso dos jovens judeus exilados livrados da fornalha (Dn 3), como também o episódio que o personagem Daniel sai ileso da cova dos leões (Dn 6).

Podemos considerar então, que o livro age como apocalíptico, porque a primeira parte convoca os portadores do Movimento Apocalíptico a serem fieis e a segunda parte descreve a crise vivida sob o governo de Antíoco IV, Epífanês e consolida uma escatologia da esperança, a retribuição para aqueles que se manterem fiéis aos preceitos de Javé. Nesta perspectiva, vejamos alguns elementos da segunda parte do livro, que indique, segundo a teoria Macabeia, que o livro foi compilado no II séc. a.E.C. e tentar identificar mais indícios na direção dos portadores do Movimento Apocalíptico.

O capítulo 7 do livro *Daniel*, baseado nos manuscritos mais antigos, está em aramaico, assim como a maior parte dos “contos de corte”, ou seja, a primeira metade do livro (Dn 2,4-6,29). Porém, na segunda parte do livro, onde os capítulos de 8-12 estão em hebraico é possível identificar a predominância da linguagem apocalíptica que

³⁴Rafael Silva (2005, p. 97) se refere aos capítulos 3 e 6 de *Daniel* como “atas de martírio”.

começa no capítulo 7, daí em diante a personagem Daniel passa a ter as “visões” e não mais os reis como nos capítulos anteriores. Nesta perspectiva, para Ágabo Sousa (1997, p. 72), esse capítulo age como elo entre a primeira e a segunda parte do livro. Então, o capítulo 7 será considerado paradigmático em relação ao conteúdo da segunda parte do livro, pois os elementos pertinentes aos objetivos dessa pesquisa se repetem com outras representações alegóricas nos capítulos de 8-12. Portanto, nós limitaremos a uma breve análise de alguns indícios do capítulo 7, que ajudem no entendimento do Movimento Apocalíptico. Entretanto, quando necessário apontaremos algumas correspondências com os capítulos restantes.

Em uma perspectiva resumida na narrativa de Dn 7 a personagem Daniel tem um sonho, no qual saem quatro feras do mar. A primeira é descrita como um leão com asas de águia, a segunda é um urso com três costelas entre os dentes, a terceira é semelhante a um leopardo, com quatro asas de ave e quatro cabeças, a quarta fera era terrível, espantosa, e extremamente forte [...]” (Dn 7,7), está tinha dez chifres e então surgiu de entre os chifres um chifre pequeno, “[...] e neste chifre havia olhos humanos, e uma boca que proferia palavras arrogantes” (Dn 7,8). Essas imagens animais são representações dos reinos pelos quais os judeus foram subjugados, o leão seria o reino da Babilônia, o urso o império Medo, o leopardo o império Persa e a quarta fera com os seus chifres representa o império de Alexandre o Grande, e seus generais que o sucedem. A representação imagética desses seres monstruosos, principalmente o quarto revela uma situação sócio-política de crise (SILVA, 2005, p. 63). Como já foi dito, segundo John Collins, o autor/compilador do texto daniélico queria ser fiel ao *esquema de quatro impérios sucessivos*, tal constatação não se restringiu às tradições judaicas. Segundo Dionísio Soares esse esquema “possui diversas manifestações, anteriores, contemporâneas e posteriores a *Daniel*” (2006, p. 117), com diversos paralelos, desde Hesíodo com o seu relato do *mito das cinco raças* a literatura persa tardia, com *Bahman Yasht*.

Na sequência da narrativa onírica do personagem Daniel, ele contempla a preparação de um julgamento, então a figura de um Ancião com roupas brancas e cabelos brancos toma assento, um livro é aberto, a quarta fera é morta e lançada no fogo, das outras foi retirado o poder e tiveram um pouco mais de vida. Neste momento aparece,

‘[...] vindo sobre as nuvens do céu, um como Filho de Homem. Ele adiantou-se até o Ancião e foi introduzido à sua presença. A ele foi outorgado o poder, a honra e o reino, todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu império é um império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído’ (Dn 7, 13-14).

É possível perceber nessa citação, que o Ancião representa a divindade Javé e ele concede poder, conforme está descrito em Dn 2, 20-22, 37-38. Essa característica aparece, também, no sonho de Nabucodonosor no capítulo 4,14 onde os “Vigilantes” pronunciam uma sentença em favor dos “santos, a fim de que todo o ser vivo saiba que o Altíssimo é quem domina sobre o reino dos homens: ele o concede a quem lhe apraz e pode a ele exaltar o mais humilde entre homens!” (Dn 4, 14). Entretanto, em Dn 7, 13-14 o poder é dado a figura messiânica³⁵ de “um como Filho de Homem” o qual, segundo Ágabo Sousa, pode ser identificado como uma figura humana não identificada oposta aos impérios animalizados, “um indivíduo pertencente ao grupo dos Santos do Altíssimo, que porém não incorpora o coletivo, mas será simplesmente um entre os mais pobres entre os homens, que receberá de Deus (4,14) o domínio, a glória e o reino e como senhor justo se colocará a favor dos ‘miseráveis’”(1997, p. 77).

No cerne da questão é colocada a esperança da vinda de um reino messiânico, que se desenvolve na tradição judaica depois do fim do período monárquico no séc. VI a.E.C. Então, surge a imagética de que um dia a monarquia voltaria sob o comando de um ungido da linhagem do rei Davi e acabaria com o sofrimento do povo. Essa esperança de um retorno redentor ganha sentido, sobretudo, por intermédio do Movimento Profético (DONNER, 1997, p. 432), a exemplo indicamos *Isaias* 9, 6-7. Tal fato, provavelmente influenciou o redator/compilador do livro *Daniel* a explorar essa imagética na figura de “um como filho de Homem”.

Logo após a descrição do julgamento o personagem Daniel fica perturbado com o conteúdo das visões da “sua cabeça” e pergunta a alguém, que está presente no seu delírio, a interpretação das coisas que ele estava contemplando. Nesse sentido, lhe disseram que essas feras seriam quatro reis da terra, “[...] Os que receberão o reino são os santos do Altíssimo, e eles conservarão o reino para sempre, de eternidade em eternidade” (Dn 7, 18). Quem recebe o reino nessa passagem, assim como em Dn 4,14 são os Santos do Altíssimo, possivelmente os portadores do Movimento Apocalíptico. Nesta perspectiva é possível identificar referências a esse grupo fora do texto Daniélico?

³⁵É válido salientar que o termo “messiânico” é anacrônico, porém, utilizável. Nesta perspectiva, entende-se messianismo “Com base na referência bíblica, [...] é, em termos estritos, a crença na vinda – ou no retorno – de um enviado divino libertador, um messias com poderes e atribuições que aplicará ao cumprimento da causa de um povo ou um grupo oprimido (GOMES, 2008, p. 21).

Talvez não explicitamente, mas por intermédio de alguns indícios consiga-se chegar a uma conjectura. Parece existir certo consenso, entre os pesquisadores da temática, sobre o envolvimento do grupo dos *Hasidim*/*Assideus* na edição do *livro de Daniel*. Esse grupo era conhecido como “[...] homens valorosos de Israel, cada um deles devotado à Lei” (1Mc 2,42), a qual é aqui tratada como a lei social, política e religiosa consolidada no período de Esdras. Entretanto, segundo Maria Marques (2008, p. 218-219) os *Assideus* eram escribas e exerciam funções de interpretes da Lei, para Rafael Silva (2005, p. 140) esse grupo une piedade e combatividade, “Aqueles, dentre os judeus, que se chamam assideus, a cuja frente está Judas Macabeu, fomentam e provocam sedições, não permitindo que o reino alcance a estabilidade.” (2Mc 14,6).

Nesta perspectiva, podemos identificar que os *Assideus* tem o conhecimento teórico e uma prática social vinculada a Lei Javista. Portanto, existe a possibilidade de eles terem sido os responsáveis pela edição do *livro de Daniel*. Contudo, José Cristofani (S/D, pp. 96-98) chama a atenção, a partir de Dn 11,29-35 e estabelecendo uma relação com os testemunhos de fidelidade em 2Mc 6-7, que, além dos *Assideus* as mulheres e crianças seriam os principais adeptos do Movimento Apocalíptico. Todavia, consideramos que a maior parte da população pobre, “humilde” (Dn 4,14) e marginalizada, que não vê como lutar contra o poder imperial, restando-lhes como alternativa a resistência cotidiana, por intermédio, da não aceitação das práticas culturais helenísticas, e se apegam na esperança de uma intervenção divina que acabaria com o império opressor e mudaria a história para sempre. Desse modo, provavelmente, quem estaria por trás da elaboração do texto seriam os *Assideus*, os quais por sua vinculação ao templo sabiam ler e escrever, contudo, o texto direciona o entendimento que os Santos do Altíssimo, pois “A felicidade na história do sofrimento do povo está na esperança de que haverá uma reviravolta nesta história em favor do povo sofrido, movido pelo poder do Altíssimo.” (SOUSA, 1998, p. 28). Essa esperança messiânica propagou um *ethos* religioso promovendo fidelidade ao culto javista.

Voltando a narrativa, a personagem Daniel quis saber mais sobre a quarta fera, da qual saiu o “chifre pequeno”, o desconhecido, presente em sua experiência onírica, o mediador celestial responde que:

‘A quarta fera será o quarto reino na terra, diferente de todos os reinos. Ela devorará a terra inteira, calcá-la-á aos pés e a esmagará. Quanto aos dez chifres: são dez reis que surgirão desse reino, **e outro se levantará depois deles: este será diferente dos primeiros e abaterá três reis; proferirá insultos contra o Altíssimo e porá à prova os santos do Altíssimo; ele tentará mudar os tempos e a Lei, e os santos serão entregues em suas mãos por um tempo, tempos e metade de um tempo.** Mas o tribunal dará audiência e o domínio lhe será arrebatado, destruído e reduzido a nada até o fim. E o reino e o poder e as grandezas dos reinos sob todos os céus serão entregues ao povo dos santos do Altíssimo. Seu reino é um reino eterno, e todos os poderosos o servirão e lhe prestarão obediência’. **[negrito nosso]** (Dn, 7, 23-27).

O último elemento a ser considerado da narrativa daniélica é a figura do “chifre pequeno” ou como alguns preferem ironicamente denominar, “chifrinho”³⁶ (Dn 7), que na citação em destaque é a figura do outro rei que se levanta e mata 3 reis. Há uma grande semelhança entre essa narrativa apocalíptica e o relato dos livros dos Macabeus, especificamente o período em que Antíoco IV Epífanes, o qual, entrou com arrogância no santuário e saqueou os utensílios sagrados do templo de Javé (1Mc 1, 21-23), em seguida, no ano de 168 a.E.C. é decretada a proibição do culto a religião judaica (1Mc 1, 41-53), a Lei de Javé estava sendo totalmente reformada. Então, utilizando-se desse paralelo entre o *livro de Daniel* e o relato dos Macabeus é corrente a identificação³⁷ do “chifrinho” com Antíoco IV Epífanes e que a elaboração redacional da versão aramaica e hebraica do texto daniélico começou em 167 a.E.C., e foi finalizada por volta de 164 a.E.C., antes da morte do “miserável” (Dn 11, 21)³⁸ monarca.

Esse contexto gera crises nos detentores de uma identidade cultural ligada a Lei, e vai gerar um modo de pensar que orienta para resistências, frente ao grande poder imperial, tal mentalidade está refletida na literatura apocalíptica judaica permitindo assim que identifiquemos o *livro de Daniel*, como reflexo do Movimento Apocalíptico, o qual agiu como um instrumento de manutenção de um modo de vida religioso.

Em vista dos argumentos apresentados é possível observar interações culturais entre helenísticos e judeus no II séc. a.E.C. Então, de antemão verificou-se, através da documentação, que essas interações se deram no âmbito da negociação e do conflito. Em outras palavras são verossímeis as representações de judeus helenizados, como as

³⁶Sobre o termo “chifrinho” ver: SILVA, 2005, p. 66 e NICKELSBURG, 2011, p. 164.

³⁷Sobre a identificação do “chifrinho” com Antíoco IV Epífanes e a data final da redação do texto daniélico ara/heb, ver: NICKELSBURG, 2011, pp. 53,164, 172; COLLINS, 2011, pp. 137, 156.

³⁸CHEVITARESE & CORNELLI (2007, p. 34) elaboraram uma tabela indicando os “Atributos relacionados com Antíoco IV Epífanes em Daniel”, evidenciando como os editores/autores se referiram de modo pejorativamente velado ao monarca, talvez uma estratégia para ridicularizá-lo, ofende-lo, sem que as pessoas ligadas ao império pudessem perceber tais ofensas.

famílias judaicas dos Tobiadas e dos Oniadas³⁹. Entretanto, também se verificou que, outros judeus, como os Macabeus, guerrilharam contra a imposição de um novo modo de vida, foram vitoriosos em sua revolta, mas não conseguiram se isentar, de todo, das dimensões culturais helenísticas. Por último, é brevemente evidenciado, que, o Movimento Apocalíptico está refletido na literatura apocalíptica e os portadores desse movimento de resistência, agiram cotidianamente se mantendo fiéis as Leis de Javé.

Então, a partir, dos livros dos *Macabeus I e II* e referências especializadas, foram evidenciadas interações entre as dimensões culturais helenísticas com as judaicas. Tais como, a língua grega *Koiné*, utilizada na primeira tradução de escritos hebraicos para o grego chamada de *septuaginta*. Na sequência, vimos alguns autores, como Flavio Josefo, que se expressaram em grego e faziam apologia ao Judaísmo. Todas essas dimensões culturais em conjunto, identificadas nas representações contida nos livros dos *Macabeus* permitem afirmar que a helenização do Médio Crescente foi um processo verossímil. Desta feita, temos os elementos propagadores da Revolta dos Macabeus e do Movimento Apocalíptico.

No II séc. a.E.C., Antioco IV Epífanes, acende ao trono e incentiva a adoção do modo de vida helenístico. Tal personagem é representado na documentação como ímpio, a personificação do mal, pois, agiu de modo autoritário em um crescente de ofensas aos ortodoxos grupos judaicos, desde a profanação do templo à proibição da religião Javista. Então, uma das famílias tradicionais, os Macabeus, junto com o grupo dos *assideus* (piedosos) e a população pobre, se revoltam contra a opressão exercida pelo imperador selêucida e pelos judeus que aderiram ao novo modo de vida helenístico. Os Macabeus saem vitoriosos e restabelecem o culto, contudo, a Revolta dos Macabeus não freou a helenização do Médio Crescente, talvez, o Movimento Apocalíptico retardou as ações culturais que geram mudanças estruturais.

No próximo capítulo, em um primeiro momento faremos uma abordagem geral sobre as categorias centrais dos textos de Epicuro. No segundo tópico tentaremos perceber a concepção de “deus” existente no epicurismo e por último serão feitas as relações de negações e ou reciprocidades entre o livro apocalíptico *Daniel* e os textos da filosofia epicurista.

³⁹Para detalhes sobre as famílias dos Tobiadas e Oniadas ver as narrativas dos livros de *I e II Macabeus* bem como VASCONCELOS & SILVA. 2004.

4. CAPÍTULO III

4.1. FLAVIO JOSEFO E O *LIVRO DE DANIEL*: ENTRE A PROFECIA E A APOCALÍPTICA.

Construímos a argumentação nos capítulos anteriores com o intuito de constatar a helenização do Médio Crescente, que proporcionou as condições culturais para o desenvolvimento de uma literatura de protesto contra a dominação helenística, e que foi posteriormente denominada de literatura apocalíptica. Como parte desta literatura, destacamos o livro apocalíptico *Daniel* editado/redigido no séc. II a.E.C., que propõe um modo de vida vinculado aos preceitos da divindade *Javé*. Desse modo, não seria exagero identificar como pano de fundo, uma proposta “ética” que pode ser definida como conduta detentora de valores individuais e coletivos que regulam como o indivíduo deve viver a vida.

Os judeus aderiram e se expressaram na língua grega *koiné*, a estruturação de cidades judaicas aos moldes arquitetônicos dos helenos, o estabelecimento de um sistema educacional como o ginásio e a *efebia* em Jerusalém, tem-se ainda espaços como, banheiros públicos, teatros, arenas para a prática dos jogos olímpicos. Todos esses elementos são indícios da helenização do Médio Crescente, da adoção de dimensões culturais difundidas pelos gregos. Neste sentido, podemos inferir que as filosofias do período helenístico foram difundidas entre os judeus provocando reações contrárias à aqueles mais ligados aos preceitos da divindade *Javé*.

O *livro de Daniel* foi produzido nesse contexto, razão pela qual podemos fazer aproximações e distanciamentos entre alguns aspectos da ética de Epicuro e a proposta “ética” presente no texto daniélico. Portanto, como mais um indício dessa relação tem-se a denúncia do historiador Tito Flávio Josefo (37-110), de que o livro *Daniel* foi escrito com o propósito de provar que os epicuristas estavam equivocados, pois estes pregavam que não era da natureza dos “deuses” se perturbarem com os assuntos humanos (LAËRTIOS, 2008, X, 123-124; 139). O *livro de Daniel*, segundo Josefo, seria a prova de que “Deus” interfere de modo decisivo na história do mundo, a qual está determinada para um fim. (J. AJ 10. 263)⁴⁰. Em vista dessa acusação,

⁴⁰A forma abreviada, “J. AJ 10. 263” corresponde a: “JOSEPHUS. *Antiquities of the Jews* book 10. Section 263”.

descreveremos algumas circunstâncias da vida de Josefo a partir da sua autobiografia⁴¹ com o objetivo de perceber as influências e apropriações que ele faz da literatura apocalíptica daniélica e refletir sobre a relação que ele estabelece entre o *livro de Daniel* e os epicuristas.

O judeu *Yosef Bem Mattityahu* nasceu em Jerusalém no ano 37 E.C. e, segundo ele mesmo, descendia da tradicional aristocracia sacerdotal judaica (J. Vit. 1).⁴² Nesse aspecto não temos porque tomar essas informações como inverossímeis, pois a obra que esse judeu helenizado nos legou está fortemente marcada com os valores da cultura judaica, na qual foi educado, cuja centralidade estava no templo e na torá. Todavia é válido salientar que Josefo exalta as próprias qualidades ao ponto de afirmar que, aos quatorze anos, “[...] os sumos sacerdotes e os principais da cidade vieram frequentemente a mim juntos, para conhecer minha opinião sobre a compreensão precisa dos pontos da lei.”⁴³ (J. Vit. 7)⁴⁴.

No ano 53, então com 16 anos, participou dos vários grupos sectários do judaísmo, com o objetivo de conhecer qual a melhor maneira de viver. Então, imbuído desse espírito inquiridor, viveu três anos como asceta no deserto, mas acabou se vinculando aos 18 anos “[...] de acordo com a seita dos Fariseus, a qual se assemelha a seita dos estoicos, como os gregos os chamam”⁴⁵ (J. Vit. 7). Neste fragmento, é possível perceber uma aproximação entre um dos grupos judaicos e uma corrente filosófica do período helenístico⁴⁶ antes mesmo da primeira viagem de *Yosef* a Roma, colocando o grupo religioso farisaico como um equivalente de um sistema filosófico, fato que nos leva a argumentar que possivelmente ele teve contato com as outras correntes filosóficas veiculadas no período, por exemplo, o epicurismo.

A primeira viagem a Roma, em 63/4, o marcou profundamente: “Josefo ficou convencido de que os romanos eram os senhores do mundo, tanto pela organização militar – cuja apologia fará mais tarde – quanto pela irradiação intelectual” (LAMOUR,

⁴¹ *VITA* (Vit.) é o título dessa autobiografia em latim; *Vida de Flávio Josefo Escrita por Ele mesmo*, título em português (Tradução de Vicente Pedroso, CPAD, 2011); *The Life of Flavius Josephus*, título em inglês (tradução, William Whiston, Auburn and Buffalo. John E. Beardsley. 1895).

⁴² A forma abreviada, “J. Vit. 7” corresponde a: *JOSEPHUS, The Life of Flavius Josephus*. Section 1.

⁴³ “[...] the high priests and principal men of the city came then frequently to me together, in order to know my opinion about the accurate understanding of points of the law”.

⁴⁴ No livro neotestamentário de Lucas 2, 41-52 é narrado que Jesus aos 12 anos esteve com os doutores da lei no templo de Jerusalém em um contexto semelhante ao que Josefo descreve sobre si mesmo. Esses relatos parecem indicar que já no primeiro século o ritual do *Bar Mitzva*, no qual a criança com 13 anos é submetida ao exame e a leitura da *Torá*, marcando a entrada do jovem na vida adulta.

⁴⁵ “[...] according to the rules of the sect of the Pharisees, which is of kin to the sect of the Stoics, as the Greeks call them.

⁴⁶ Sobre os estoicos cf. HADOT, 2014, pp. 187-204.

2006. Apud PENA, 2012, p. 46). Ao voltar de Roma, encontra alguns compatriotas prontos para iniciar uma rebelião contra o Império. Yosef tenta persuadi-los a desistirem, mas foi designado para liderar a região da Galileia a fim de agregar combatentes a revolta, pois: “concernente à sua escolha para o comando da região pelos insurgentes, dificilmente poderíamos afirmar que essa preferência fosse devida a experiência de Josefo no campo militar, mas antes pela posição social ocupada por ele nessa sociedade”. (PENA, 2012, p. 47).

Na sequência os revoltosos são derrotados pela legião romana sob o comando do general Vespasiano (9-79) que toma a Galileia. *Yosef Bem Mattityahu* consegue fugir junto com alguns companheiros e se escondem em uma caverna. Lá é decidido contra a vontade de *Yosef* que todos deveriam tirar a própria vida. Nosso protagonista é deixado por último e convence ao penúltimo combatente judaico a renderem-se. São então capturados e levados para Roma. No cárcere romano, Yosef solicita uma audiência com o general que o capturou e “prediz” que ele seria imperador. *Yosef* ficou preso durante dois anos até que no ano 69 Tito Flávio Sabino Vespasiano foi aclamado imperador, *Yosef* foi libertado e incumbido de ir a Jerusalém e negociar com os judeus sediciosos. Em 71, após a destruição do templo, volta pra Roma como protegido de Vespasiano, o qual lhe concede abrigo, uma pensão mensal e a cidadania romana. Esta demandava a mudança do nome de nascimento para um nome latino. Sendo assim, *Yosef* adotou o nome de *Titus Flavius Josephus*. (PENA, 2012, pp. 47-51).

Com a vida estabilizada na sede do império, Josefo irá se dedicar às letras, E escreve em grego sua grandiosa obra, motivado, “pela necessidade premente de justificar suas escolhas e de responder controvérsias” (DEGAN, 2011, p. 107). Em outras palavras, ele escreve sobre os seus compatriotas para tentar acalantar as suas possíveis crises de consciência, promovendo a cultura judaica para o mundo sob a dominação romana. Seu primeiro livro redigido entre os anos de 75 e 79 E.C., foi a *Guerra dos Judeus* subdividida em 7 livros, no qual aborda as sedições promovidas por grupos judaicos, construindo uma narrativa que começa com a revolta dos Macabeus até a revolta de 70, da qual foi um dos participantes.

Na sequência escreveu mais três obras: *Antiguidades Judaicas* (AJ), redigida entre 93/94, dividida em 20 livros, na qual faz uma compilação da história dos judeus no mundo Antigo, indicando como intenção a pretensão de “[...] não fazer mais do que traduzir os livros hebraicos para a língua grega, e prometendo-lhes explicar os fatos,

sem acrescentar ou tirar coisa alguma de lá⁴⁷” (J. AJ 10. 216). Contudo, acrescenta algumas informações e detalhes de alguns eventos que não estão na literatura hebraica Antiga, contradizendo a afirmação supracitada. O que nos leva a cogitar duas possibilidades, a primeira seria a desonestidade do nosso “historiador”, não se atendo às fontes como o informado; a segunda é que Josefo teve contato com textos devorados pelas intempéries do tempo e hoje não mais acessíveis. Ademais, provavelmente no final da vida, com aproximadamente 58 anos escreveu mais dois livros, *Contra Apião* (CA), uma intercessão a favor da religião judaica e a autobiografia, *Vida de Flávio Josefo Escrita por Ele mesmo* (Vit.), ambos redigidos após o ano 95.

Sobre o estilo literário no qual Josefo se expressa é possível identificar duas correntes historiográficas do período Antigo que o influenciaram. De um lado a historiografia grega semelhante ao estilo de Tucídides, ao registrar e interpretar os eventos. Por outro lado, apresenta interpretações seguindo a tradição deuteronomista de que “Deus” mantém uma relação dialética com os judeus “que remete ao padrão erro/punição/arrependimento/perdão.” (DOBRORUKA, 2007, pp. 121, 129). Dito de outra maneira, Josefo interpreta os problemas sociais dos judeus como punição divina e os períodos de estabilidade política, tanto na região do Médio Crescente como nas comunidades fora de lá, como favorecimento de “Deus”. Portanto, há uma teologização da história, com justificativas teológicas para os infortúnios sociais pelos quais os diminutos grupos judaicos passaram.

Os textos pertencentes à literatura apocalíptica circularam no I séc. da Nossa Era, quando foram lidos, ouvidos e reproduzidos textual e oralmente. É inegável a influência que esses textos exerceram na literatura neotestamentária canônica e apócrifa. A esse respeito, o teólogo semiótico Rafael Silva ao analisar a recepção do texto daniélico, considera:

Portanto, podemos supor que o livro de Daniel circulou entre os camponeses iletrados (milénarismo popular) e os escribas e a elite cultural (milénarismo literário). Para Richard Horsley a literariedade estava concentrada na elite político-cultural e entre os que formavam o estrato letrado estavam os fariseus, os escribas, os funcionários da administração herodiana. (SILVA, 2005, p. 186).

Josefo teve acesso a esse corpo literário, pois como o supracitado ele fazia parte da “seita dos fariseus”, ou seja, do estrato letrado da sociedade judaica do período. Destarte, Vicente Dobroruka conclui que:

⁴⁷“[...] that I intended to do no more than translate the Hebrew books into the Greek language, and promised them to explain those facts, without adding anything to them of my own, or taking anything away from there”.

Em suma, Josefo não discute a literatura apocalíptica em detalhe, nem em termos propriamente historiográficos, nem a assume plenamente como concepção metahistórica, mas a conhece: cita um apocalipse extensamente (Dn, nas AJ) e dá indicações de conhecer bem o livro III dos Oráculos sibilinos, que não são propriamente um apocalipse, mas têm muito em comum com eles (e que repetem um tema clássico na Antigüidade, o da vingança da Ásia sobre o Ocidente). (2007, pp. 132-3).

No livro X *das Antiguidades Judaicas*, Josefo inicia sua compilação informando os eventos finais do império assírio. Na sequência narra os acontecimentos relacionados à dominação babilônica sobre o Médio Crescente. Interessa-nos, sobretudo, a transcrição que ele faz de partes do livro *Daniel* e alguns comentários que excedem o texto original. “Daniel” só começa a ser tratado, a partir da seção 180, e até o final do livro 10 seção 263, onde temos a reprodução dos “contos de corte” (Dn 1-6), e a narrativa de uma “visão” premonitória presente em Dn 8. Tal transcrição permite a constatação de que ele conhecia o aramaico e o hebraico, pois sabemos que o texto daniélico foi redigido/editado numa primeira versão nessas suas línguas, com adições posteriores de trechos em grego.

Chama a atenção que na descrição dos primeiros cinco Contos de Corte, o personagem “Daniel” é apresentado como um sábio intérprete de sonhos (J. AJ 10, 180-245). Além disso, Josefo chega a atribuir o título de profeta a Daniel quando nem o(s) próprio(s) redatores/compiladores do texto daniélico o fizeram. Contudo, o título de profeta só irá ser atribuído na descrição do sexto conto de corte, no qual é narrado que “Dario, o Medo” levou o “profeta Daniel” para a Média, concedeu a ele importantes cargos, ação que provocou a inveja dos vis ministros do rei, os quais elaboraram um plano para prejudicar o sábio. Em consequência da “vilania” dos ministros do rei, “Daniel” é jogado na cova dos leões, para então ser salvo por intermédio da providência divina. É um conto fascinante, talvez um dos mais disseminados no imaginário judaico cristão, apesar de não passar de ficção literária (COLLINS, 2010, p. 135). Por consequência, ao manter a referência a “Dario, o Medo” como parte do império persa, sucessor do babilônico, Josefo recai no mesmo erro cronológico dos escritores/compiladores do texto daniélico como já exposto no capítulo anterior.

Flavio Josefo considera “Daniel” como um profeta, alguém que viveu na corte babilônica, reproduzindo assim a lógica contida no único apocalipse canônico do Antigo Testamento. Mas, o protegido do imperador Vespasiano vai além e faz um elogio ao pseudoprofeta, nos seguintes termos:

Nada encontro de mais admirável nesse grande profeta que esta felicidade particular e quase incrível de que desfrutou, acima dos demais: ter sido durante toda a sua vida honrado pelos reis e pelos povos e deixar depois de sua morte uma memória imortal. Os livros que ele escreveu, lidos ainda hoje, comprovam que Deus mesmo lhe falou e que ele não somente predisse em geral, como os outros profetas, as coisas que deviam acontecer, mas também determinou o tempo em que sucederiam. E, enquanto eles prediziam somente desgraças, o que os tornava odiosos aos soberanos e aos súditos, ele predisse coisas favoráveis, que levaram os reis a amá-lo. E a veracidade de suas palavras, confirmada depois pelos fatos, fez com que todos não somente prestassem fé às suas palavras, mas cressem que havia nele algo de divino. (J. AJ. X. 12. 435)⁴⁸.

Verificamos nesta citação a crença de Josefo que a divindade se comunicou diretamente com Daniel fazendo boas revelações aos reis sobre acontecimentos futuros, colocando-o como alguém diferenciado e sobre-humano, mesmo marcado pela visão judaica de mundo, na qual homens e mulheres viam o mundo através das lentes do divino (CHEVITARESE, 2011, p.11). Tal parcialidade no mundo Antigo não era propriamente um problema, o que leva o historiador Vicente Dobroruka a apresentar a questão como uma dificuldade contornável:

Devemos ter em conta, antes de tudo, duas coisas: Josefo não concebe a apocalíptica como gênero literário próprio, e nem leva em conta a noção de pseudepigrafia - i.e. não aborda Daniel criticamente, considerando-o um profeta do séc.VI a.C. e não como um apocalipse redigido em nome do personagem Daniel, muito posteriormente (séc. II a.C.). (2002, p. 376).

É crucial entendermos a impossibilidade de Josefo identificar Daniel como pertencente ao gênero apocalíptico, pois ainda não existia essa terminologia, como já indicado, uma vez que o termo “foi uma expressão técnica que a Igreja Cristã utilizou, a partir do II século d.C., para indicar todo escrito semelhante ao Apocalipse canônico, pegando deste o nome para designar o estilo de escrever”. (SOARES, 2008, p. 101).

Não é estranho Josefo identificar “Daniel” como um profeta, mesmo ele estando no mesmo ambiente cultural onde a literatura apocalíptica foi compilada/editada. Pelo contrário, a postura de Josefo revela apenas que não havia uma preocupação sobre quem escreveu o texto. O interesse estava no ensinamento, na proposta de vida fiel vinculada aos preceitos da lei Javista, propagada em grande medida oralmente no templo e nas sinagogas. quando e quem escreveu o livro de “Daniel” era irrelevante. Em Josefo, o apocalipse daniélico, cumpre a função de levar esperança aos indivíduos que estavam sendo oprimidos, em especial mulheres, jovens e crianças, por poderes militares hegemônicos (CRISTOFANI, S/D, pp. 87-100). A esse respeito, Rafael Silva argumenta

⁴⁸ A forma abreviada, “J. AJ. 10. 12. 435” corresponde a: Josefo. Antiguidades Judaicas. Livro 10. capítulo 12. Parágrafo 435.

que as representações imagéticas e a contestação ao poder imperial presente no texto daniélico serviu de “[...] espelho, no qual os novos leitores são capazes de olhar no espelho e perceber estruturas e instrumentos semelhantes de opressão, mas, ao mesmo tempo, conseguem olhar no espelho, e construir um imaginário de resistência”. (SILVA, 2005, p. 172).

Além disso, devemos considerar que as narrativas produzidas na região do Médio Crescente, canônicas ou não, detêm como características gerais:

[...] certa relação de proximidade/distância com a realidade, nunca sendo mera transcrição desta, pelo contrário, representando-a e buscando transformá-la por intermédio das histórias narradas. Isso se dá, no plano formal, mediante a utilização de estratégias literárias que definem o caráter estético e retórico junto aos leitores. Igualmente importantes são os elementos linguísticos e de linguagem, é uma forma de linguagem, aprofundando e gerando indefinições de entendimento que invocam a colaboração do leitor no processo interpretativo (LEONEL, 2011, p. 112).

Logo, Josefo olha no “espelho” interpretando (reinterpretando) a seu favor o *livro de Daniel* e afirma sem aprofundar a questão que “Daniel” profetizou sobre Roma (J. AJ. 10. 263). Neste sentido, no contexto do II séc. a. E. C. os selêucidas, depois da segunda Guerra Macedônica (190), sofreram sucessivas perdas de território para os romanos, os quais estavam em franco processo de ascensão imperialista (DONNER, 1997, p. 503). Todavia, a menção aos “navios de *Kittim*” em Dn 11, 30 é a única passagem em todo o texto daniélico, que segundo José Cristofani (S/D, p. 93) tem sido identificado como uma alusão aos romanos.

Por fim, chegamos à conclusão que para Flavio Josefo as questões como data e a autoria são irrelevantes. O que importa são os testemunhos de fidelidade contidos nos Contos de Corte e de modo moderado as previsões do personagem *Daniel*, pois já seria suficiente para a sua audiência perceber que os judeus eram o povo escolhido por “Deus”.

Nesta perspectiva é enigmática a menção de que “Deus” favoreceu e fez revelações a “Daniel” com a intenção de que as pessoas pudessem admirar tais feitos e também o desejo de que os epicuristas percebessem estarem em erro, pois não acreditavam que “Deus” interferisse nos assuntos do mundo (J. AJ 10. 263). Não é difícil perceber, a oposição entre as concepções da filosofia epicurista e a apocalíptica judaica daniélica. São duas concepções de mundo diametralmente opostas com alguns pontos de convergência.

4.1.1. Ecos da filosofia epicurista no Mundo Helenizado

Epicurismo é a corrente filosófica derivada do pensamento de Epicuro de Samos (342/1-270 a.E.C.) entre o final do séc. IV e início do III a.E.C., e que tem como marco oficial de fundação o estabelecimento do Jardim em Atenas no ano de 306 a.E.C. O Jardim foi uma escola filosófica, uma espécie de comunidade autossuficiente pensada para reunir amigos com o objetivo de filosofar e cultivar a amizade, independente de idade, gênero ou grupo social (EPICURO, 2002, p. 21). De modo que Diôgenes Laértios (180-240) faz menção a 17 discípulos ilustres, contemporâneos a Epicuro, dentre os quais identifica uma discípula, Temisa esposa de Leonteus⁴⁹, para a qual Epicuro também escrevia cartas. Além disso, no mesmo trecho, Laértios cita quatro sucessores no cargo de escolarca do Jardim, informação que indica continuidade na “gestão” da escola epicurista (LAËRTIOS, 2008, X, 23-26). Rapidamente para os padrões da época os ideais epicuristas foram convertendo adeptos mais pontualmente até, segundo Reinhold A. Ullmann (2010, p. 95), o século IV da nossa Era.

Por sua vez, o filósofo contemporâneo Javier Antolín Sánchez (2000, p. 70), baseado na fonte principal sobre o epicurismo - Diôgenes Laértios - e no papiro de Herculano 1780, elabora uma lista dos dez primeiros escolarcas do Jardim, demonstrando que a escola perdurou em Atenas até o primeiro século da E.C. Sobre o fechamento do Jardim enquanto escola filosófica nada se sabe ao certo. Contudo, “[...] pode-se assumir um declínio considerável no terceiro século d. C.; No entanto, os escritos epicuristas continuaram a ser lidos. Juliano poderia, não sem orgulho, proclamar no ano 367 que as obras de Pirro e Epicuro acabaram em grande parte com os deuses⁵⁰” (SÁNCHEZ, 2000, p. 72).

A fundação do Jardim em Atenas foi fundamental para a propagação das lições epicuristas. Os intercâmbios culturais, sobretudo a adoção da língua grega Koiné facilitou, no contexto da helenização do mundo Médio-Oriental, o trânsito de ideias e correntes de pensamento. A vida cotidiana no mundo helenístico era bilíngue, havia a necessidade de se comunicar em grego, era preciso saber ler e escrever neste idioma

⁴⁹Segundo SÁNCHEZ (2000, p. 51), a escola dos epicuristas apresenta como novidade a aceitação de mulheres e escravos, todos teriam direitos iguais de participação, aspecto próprio do pensamento um universalista helenístico.

⁵⁰[...] se puede suponer un descenso considerable en el siglo III d. C.; sin embargo, los escritos epicúreos continuaron leyéndose. Juliano podía, no sin orgullo, proclamar en el año 367 que las obras de Pirrón y Epicuro en gran parte se acaban con los dioses.

para ser ouvido e saber o que se passava no mundo⁵¹. A literatura grega circulava, e era lida individual e coletivamente e havia um *corpus* literário diversificado que não foi completamente preservado. Contudo, “Leitores cultos talvez restringissem suas leituras a autores clássicos e à literatura filosófica e científica, mas havia um público maior, capaz de ler e sedento de entretenimento” (KOESTER, 2005, p. 130). O epicurismo foi sendo disseminado ao longo dos séculos no mundo Antigo com poucas variações doutrinárias. Ainda assim consideramos que:

Deve-se notar que em mais de 500 anos de escola - o tempo entre Epicuro e Diôgenes de Enoanda - não há mudanças fundamentais em sua doutrina. O que não significa que os epicuristas fossem um movimento monolítico. [...] Podemos dizer que, embora as doutrinas fundamentais sejam mantidas invariavelmente, há diferentes interpretações delas, acomodadas a novas situações, lugares e épocas⁵². (SÁNCHEZ, 2000, pp. 70-1)

Na década de 160 a.E.C., época da redação/edição dos textos em aramaico e hebraico do *livro de Daniel* já tinham se passado 146 anos da fundação do Jardim. Assim, a partir da helenização do Médio Crescente é plausível conjecturar que as filosofias helenísticas estivessem angariando adeptos para os modos de vida apregoados pelo ceticismo, estoicismo, cinismo e o epicurismo, já que ao menos trinta cidades foram helenizadas no Médio Crescente. Tais filosofias, segundo Pierre Hadot (2014, p. 154), apresenta como característica a escolha de uma maneira de viver, na qual está implicada a transformação de juízos de valores, pois “[...] o homem deve fazer uma escolha radical: mudar toda sua maneira de pensar e de ser: É graças a essa escolha, a filosofia, que ele atingirá a paz interior, a tranquilidade da alma”. (HADOT, 2014, p. 155).

Sobre a expansão do epicurismo soma-se, o fato de que, baseado no filósofo e estadista romano Cícero (106-46 a.E.C.), Javier Antolín Sánchez constata o florescimento do epicurismo “[...] em diferentes partes do mundo mediterrâneo. De todas as escolas, a epicurista é aquela com o zelo mais missionário. Pode ser chamada a

⁵¹Miguel Spinelli chama a atenção ao fato que no período romano “um homem culto era [...] aquele que dominava a língua grega e cultivava o saber helênico” (2009, p. 204).

⁵²Hay que reseñar que en más de 500 años de escuela —el tiempo que media entre Epicuro y Diógenes de Enoanda—, no hay ningún cambio fundamental en su doctrina. Lo cual no quiere decir que los epicúreos fueran un movimiento monolítico. [...] Podemos decir que, aunque las doctrinas fundamentales se mantuvieran de modo invariable, hay diversas interpretaciones de las mismas, acomodadas a las nuevas situaciones, lugares y épocas.

primeira filosofia missionária e ela é bastante semelhante ao cristianismo⁵³” (2000, p. 72).

Neste sentido, pode parecer estranho, a um olhar apressado, o emprego de termos característicos do universo religioso “cristão” para definir características de um sistema filosófico que construiu uma crítica à crença nas divindades. Porém, alguns estudiosos fazem essas aproximações, por exemplo, Pierre Hadot argumenta que o estoicismo e o epicurismo são “dogmáticos” e que havia um fervor missionário “com o qual seus discípulos, mesmo distantes, esforçavam-se para difundir sua mensagem” (2014, pp. 160, 170). Também, Helmut Koester indica que “A filosofia de Epicuro procurou substituir o lar político perdido do ser humano pelo jardim como sociedade religiosa” (2005, p. 151). Michel Ofray percebe que “[...] Epicuro afirma teoricamente e vive praticamente um hedonismo ascético cujos detalhes poderiam convir aos monges das ordens mais austeras...” (2008, p. 180). Logo, temos em vista que o epicurismo,

[...] é uma doutrina racionalista que usa meios religiosos de expressão para manifestar sua necessidade de absolutismo mais efetivamente, substituindo, assim, formas genuinamente religiosas. Portanto, aqueles que tentam entendê-lo adequadamente devem, por um lado, levar a sério a estilização religiosa do epicurismo como tal (sem tentar reduzi-lo ou mesmo eliminá-lo com rápidas manipulações exegéticas), por outro lado, ter sempre em mente seu caráter não religioso, mas apenas ‘quase religioso’⁵⁴. (SCHMID, 1984, p. 101)

Sendo assim, Miguel Spinelli (2009, pp. 350-363) constata que a partir do final séc. I em diante houve uma “[...] Peleia filosófica entre epicuristas, estoicos e cristãos”, ocasião que consistiu numa disputa “retórica” e argumentativa – característica própria das filosofias não-cristãs adequadas aos interesses dos padres patrísticos – contra os princípios estoicos e epicuristas. Os primeiros cristãos consideraram o epicurismo como uma forte crítica ao teísmo. Neste sentido, Marilena Chauí, explana que:

⁵³[...] en diferentes lugares del mundo mediterráneo. De todas las escuelas, la epicúrea es la que tiene más celo misionero. Se la puede denominar la primera filosofía misionera y en ello se parece bastante al cristianismo. El cristianismo se extenderá en el mismo mundo mediterráneo.

⁵⁴È indubbio che si tratta di una dottrina razionalista che si avvale di mezzi di espressione religiosi per manifestare con maggiore efficacia la sua esigenza di assolutezza, sostituendosi così a forme genuinamente religiose. Pertanto, chi tenti di comprenderla adeguatamente, dovrà da un lato prender sul serio la stilizzazione religiosa dell'Epicureismo come tale (senza cioè cercare di ridurla o magari di eliminarla con frettolose manipolazioni esegetiche), dall'altro lato tener costantemente presente il suo carattere non religioso ma soltanto ‘quasi-religioso’.

Ateísmo e materialismo tornaram-se os aspectos centrais da crítica a Epicuro feita pelos primeiros cristãos. Ateísmo em primeiro lugar, porque ao afirmar em sua física que ‘nada vem do nada’ e que as coisas se formam pelo encontro contingente dos átomos no vácuo, Epicuro recusa a ideia cristã de criação do mundo por Deus a partir do nada e como ato de uma vontade inteligente que não opera ao acaso. Em segundo, porque a indiferença divina se opõe não só à ideia cristã da criação do mundo por um deus, mas também à concepção cristã de um deus que se relaciona com os homens dando-lhes mandamentos e leis, recompensando-os pela obediência e castigando-os pela transgressão. (CHAUÍ, 2010, pp. 74-5).

Essa concepção cristã de uma divindade criadora do mundo foi desenvolvida pelos judeus num longo processo histórico. Dessa forma, como já expressado, o monoteísmo javista se consolidou como culto oficial e étnico-religioso aproximadamente no séc. V a.E.C. Portanto, os cristãos não foram os primeiros a terem a necessidade de se contrapor ao “ateísmo” e “materialismo” epicurista. Portanto é possível inferir que coube a uma tradição vinculada ao monoteísmo javista, aqui identificados como “os santos do altíssimo” (Dn 8, 18) os portadores do Movimento Apocalíptico, a elaboração da literatura apocalíptica, a qual continha críticas à doutrina de Epicuro. Este grupo desenvolveu um estilo próprio de argumentação com conteúdos marcadamente metafóricos, advindos de uma longa tradição textual que dois séculos depois também influenciaria a retórica cristã. Ademais, o livro Daniel reafirma a noção de que Javé sempre esteve no controle da história, mas o *livro de Daniel* inaugura a ideia de que chegaria o tempo de uma intervenção definitiva no final da história (Dn 7, 18).

Nos ambientes culturais onde Josefo viveu, o epicurismo estava completamente disseminado. Os ecos do epicurismo reverberaram por todo o mundo helenizado tendo como epicentro o Jardim em Atenas e se estendendo,

[...] até Cálcis e Tebas na Beócia, na Grecia continental; do outro lado do Adriático, até Roma, o humilde domínio de Siro ao norte de Nápoles, Herculano e Sorrento; para o leste Pérgamo. Cós, Rodes, e Enoanda nas colinas da Lícia; até o norte no litoral sul do mar Negro e Amastris na Bitínia; e ao sul até o Egito – os quatro pontos cardeais. (DISKIN, 2011, p. 24).

Josefo provavelmente teve contato com o epicurismo já no Médio Crescente e em Roma teve a oportunidade de manifestar a sua crítica. Isto posto, levantamos a primeira hipótese: a de que Josefo sabia que o texto daniélico tinha sido editado/redigido no II séc. a.E.C., em oposição à dominação helenística, especificamente ao modo de vida disseminado pelos epicuristas e intencionalmente manteve o personagem Daniel como profeta, quando o próprio livro *Daniel* não o faz, adaptando o conteúdo do texto a um novo ambiente. Seguindo esse raciocínio,

provavelmente a intenção de Josefo teria sido a de provar aos romanos que os sábios judeus já haviam predito que Roma ascenderia como império. Contudo, Josefo pouco se aprofunda nas supostas revelações a esse respeito, limitando-se a propor a seus leitores que consultassem o *livro de Daniel* e verificassem a veracidade das profecias e o modo como Javé favoreceu o “profeta Daniel”, donde seria possível constatar que a divindade judaica, além de operar em níveis globais também atuava a nível pessoal se assim fosse sua vontade.

Por outro lado, na Roma do séc. I a.E.C. o epicurismo encontrava-se completamente disseminado. Para Miguel Spinelli (2013, p. 10), foi Cícero (106-43 a.E.C.), o filósofo e estadista romano, quem difundiu o epicurismo e o estoicismo tornando seu estudo obrigatório nas escolas romanas. Também foi Cícero quem trouxe para Roma o sírio Filodemo de Gadara⁵⁵ (110-40/35 a.E.C.) o qual se estabeleceu em Herculano e fundou uma escola e uma biblioteca na cidade soterrada pelo vulcão Vesúvio em 79 a.E.C.. As ruínas da casa onde funcionava essa escola foram descobertas em 1750, e nela foram encontrados cerca de 2.000 rolos de papiros carbonizados (SPINELLI, 2013, pp. 10-1). Vale salientar que, segundo Diskin Clay (2011, pp. 24-5), a maioria dos textos gregos encontrados era filosófico e de autoria de Filodemo. Para Javier Antolín Sánchez (2000, p. 73, nota 258) o epicurista de Gadara teria sido o discípulo de Epicuro mais conhecido desse período.

Devido à sua popularidade e, ao contrário de outras escolas filosóficas helenistas, o epicurismo teve discípulos que se expressaram em latim (SÁNCHEZ, 2000, p. 73). O principal deles foi o romano Lucrécio (99-55), que ofereceu como tributo ao epicurismo a obra poética *Da Natureza das coisas (De Rerum Natura)*, redigido em seis livros, os quais abrem “com um prólogo e terminam com um epílogo. Os dois primeiros formam uma introdução geral; os dois centrais são consagrados ao ser humano; os dois últimos ao universo e aos fenômenos naturais” (DORANDI, 2011, p. 58). Ainda entre os epicuristas ilustres, cabe destaque ao sírio Diôgenes de Enoanda, que viveu aproximadamente no fim do séc. II da E.C. e que providenciou, como um propagandista, que as principais doutrinas de Epicuro, bem como suas próprias cartas fossem inscritas nos muros de um pórtico da cidade de Enoanda, na Lícia⁵⁶. Para Diskin Clay (2011, p. 30) Diôgenes faz eco à proposta de Epicuro de unir o mundo em uma dança da amizade. Todavia, as reverberações da filosofia epicurista, não ficaram

⁵⁵ Gadara é uma cidade decápolis da Síria localizada na região do Médio Crescente.

⁵⁶ Atual território da Turquia.

restritas à ética da amizade, mas foram muito além, com grande impacto em toda história do pensamento humano.

Neste sentido, a segunda hipótese é que Josefo considerava de fato que o personagem Daniel teria sido um profeta que atuou nas cortes babilônicas no século VI a.E.C., e desconhecia o contexto no qual o livro *Daniel* teria sido editado/redigido. Contudo, a vivência no império romano em meio aos debates a respeito do melhor modo de vida, o fez perceber no epicurismo, uma crítica tão contundente à crença nos deuses que inseriu em seu livro *Antiguidades Judaicas* uma crítica aos epicuristas, num contexto no qual as religiões – judaica, romana e cristã – disputavam com as filosofias helenísticas com os seus sistemas éticos, modos de vida, os quais continham ensinamentos que, postos em prática, levariam os indivíduos a alcançar a tranquilidade da alma ignorando a existência dos deuses.

A construção e reprodução da crença na cultura gera um vínculo e um pertencimento tão arraigado nas pessoas que a existência só tem sentido presa às estruturas religiosas do tempo. A ciência da Religião enquanto área do conhecimento humano interessa-se pela religiosidade expressa nos textos, indissociável da maneira como os autores judaicos vêem o mundo, ou seja, por intermédio das lentes do sagrado. O judeu Flavio Josefo, mesmo romanizado, não foi uma exceção à regra e se expressou de acordo com os ditames da sua religiosidade fazendo apologia ao judaísmo.

Independente de qual das duas hipóteses é mais consistente, importa-nos o fato documental que inegavelmente aproxima duas tradições, a judaica e a grega, detentoras de cosmovisões dispares e que no período helenístico dialogaram. De modo que é possível identificar respostas no texto daniélico às preposições da doutrina filosófica epicurista, as quais encaminham homens e mulheres para a ausência de dor no corpo e a imperturbabilidade da alma, possibilitando a humanidade a viver como deuses. Neste sentido, vale destacar os pontos de convergência e distanciamentos entre o livro *Daniel* e a física-ética de Epicuro. Porém, antes é necessário indicar brevemente uma exposição do que julgamos ser, para os objetivos desta dissertação, os pontos principais da vida e da “doutrina” epicurista.

4.2. EPICURO: DA CANÔNICA À FÍSICA COM IMPLICAÇÕES ÉTICAS.

Não pretendemos, nem cabe no escopo desta dissertação, uma descrição minuciosa de toda a filosofia epicurista. Por hora, abordaremos os pontos de convergências e distanciamentos encontrados na apocalíptica daniélica e no epicurismo⁵⁷. Em outras palavras, num primeiro momento serão apresentadas as obras de Epicuro disponíveis aos pesquisadores contemporâneos; em seguida apresentaremos algumas nuances da vida do filósofo do jardim, bem como um resumo a respeito do seu sistema filosófico. Por fim, destacaremos as concepções epicuristas com as quais o *livro de Daniel* dialoga promovendo aproximações e distanciamentos.

A principal fonte para o estudo do epicurismo é o biógrafo Diôgenes Laértios (180-240) compilador e comentador de textos filosóficos que, no século III em seu livro *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, dedica um capítulo a Epicuro e sua respectiva doutrina filosófica. Em um primeiro momento apresenta dados sobre a vida de Epicuro, como também, copiou três obras dele, *Epístola a Herôtodos*, *Epístola a Menoíceus* (Meneceu) e *Máximas Principais*, três dos quatros textos completos de Epicuro que temos a disposição de uma extensa bibliografia que segundo Diôgenes Laértios totalizou cerca de trezentos volumes, dos quais ele apresenta os títulos de 38 dessas obras divididas em vários volumes. Existe mais um texto de Epicuro, *As Sentenças Vaticanas*, encontrado entre vários outros textos gregos em 1876 num manuscrito do século XIV, editado por C. Wotke em 1880. (MORAES, 2014, p. 8).

A filosofia de Epicuro estava à frente do seu tempo, mas ao mesmo tempo é produto das dimensões culturais que operaram na constituição das subjetividades no início do período helenístico. Há que se notar que as *poleis* não são mais o centro do mundo, onde a filosofia era pensada e idealizada por cidadãos homens, ficando de fora os “bárbaros”, escravizados e as mulheres. Ao contrário do que afirma REALE & ANTISERI, (2007, p. 250) as pessoas não deixaram de atuar politicamente, mesmo o outrora cidadão transformado em súdito do “grandioso” império Alexandrino. No entanto, houve uma mudança no eixo da reflexão filosófica cujo centro é o indivíduo. Por sua vez, Sócrates (469-399 a.E.C.) coloca em prática, ao tomar *sicuta*, fidelidade

⁵⁷Na sua obra *Vidas e Doutrinas de Filósofos Ilustres*, Diógenes dos dez livros que escreveu, sendo que em cada livro aborda mais de um “filósofo ilustre”, dedicou o livro X unicamente a Epicuro e sua filosofia. No livro IV ao tratar sobre o filósofo Arcesílaos, indica que este ao ser perguntado “por que os discípulos de outras escolas corriam para a de Epícuro, mas da escola epicurista jamais um discípulo passou para as outras, Arcesílaos replicou: ‘Porque os homens podem tonar-se eunucos, porém um eunuco, jamais pode tornar-se um homem.’” (LAËRTIOS, 2008, IV, 43). Neste sentido, Mário da Gama Kury (2008) tradutor da supracitada obra de Diógenes faz uma crítica à parcialidade do comentador e copista. No entanto, não tomamos o relato biográfico sobre Epicuro sem ressalvas, mas a parcialidade constatada não compromete o todo da exposição do sistema filosófico epicurista.

aos princípios filosóficos até então vinculados à *polis* - antes morrer pela *polis* (Atenas) do que partir para o exílio e contradizer os próprios ensinamentos. Para Pierre Hadot (2014, p. 147), é a partir de Sócrates que a filosofia começa a ser entendida como um sistema ético, como um modo de vida e todos que o seguissem eram também filósofos.

Epicuro não nasceu em Atenas⁵⁸, centro do saber filosófico no mundo Antigo, seu pai *Neocles* era mestre-escola, atividade pouco valorizada por ser também exercida por pessoas escravizadas. Por outro lado sua mãe *Cairestrate*, era uma espécie de “sacerdotisa” que vendia práticas “mágicas”, sacrifícios rituais de purificação e segundo a denúncia dos desafetos de Epicuro, ele “andava juntamente com a sua mãe pelas casas de pessoas pobres recitando formulas expiatórias [...]” (LAËRTIOS, X, 1-4).

Talvez a denúncia dos seus inimigos nos permita visualizar a influência dessa experiência na concepção epicurista a respeito dos deuses. Contudo, para SANCHEZ (2000, p. 35), não há razão para dar crédito a essa informação fornecida por Diôgenes. Porém, a formulação de Epicuro de que os deuses não perpetram o mal nem o bem à humanidade, que são bem aventurados e imperturbáveis (EPICURO, 2002, pp. 23, 25, 27), nos leva a cogitar que a convivência com a mãe reflete uma realidade verossímil, pois segundo Rogério Lopes dos Santos,

No geral, é comum entre os comentadores ver na profissão da mãe de Epicuro certa influência no que diz respeito às suas reflexões sobre a religião. Ao vivenciar, desde a infância, o modo como grande parte das pessoas se relacionavam com o divino, Epicuro percebeu que tal relação gerava mais perturbações do que felicidade. Isso destoava daquilo que ele entendia por religião. Para Epicuro, uma vida religiosa saudável exigia a extinção da ignorância, causa das mais diversas confusões, como a crença no mito enquanto algo real e nas superstições. (2015, p. 9).

Afinal, os argumentos de Epicuro são de alguém que conviveu em um ambiente religioso, rodeado de pessoas devotas, mas que em contrapartida não recebiam as “bênçãos” ou os “males” na mesma proporção da devoção. Além disso,

[...] Epicuro vai mais longe na crítica às “práticas mágicas”. Percebe-o que essas “artes divinatórias” estão espalhadas na estrutura do estado. Nobres e políticos em geral controlam a religião, a exposição da lei e a interpretação da vontade dos deuses, não sem colher os benefícios para si próprios. Era como se a religião colaborasse para manter o controle pelo medo e como se fizessem parte da ação política artifícios religiosos enganadores para agradar a súditos ou eleitores. (SILVA, 2010, p. 20).

Foi na margem da cidade de Atenas, centro da vida política e nesse momento cosmopolita, que o filósofo precursor do epicurismo comprou uma casa com um jardim e disseminou a partir dali uma filosofia como prática de vida, como sistema ético, como

⁵⁸Segundo Diôgenes Laértios nasceu em Gargetos uma unidade administrativa (demo) de Atenas e foi criado em Samos, cidade sob a colonização ateniense.

um modo de vida. O local, por si só, é significativo - Epicuro viveu nas margens, desenvolvendo uma filosofia que poderia atender a todos(as) marginalizados(as) ou não, pois apesar da extensa lista bibliográfica, a totalidade de sua obra está resumida em um sistema simples e prático, com sentenças epistolares fáceis de serem ouvidas e memorizadas e que, por sorte, encontramos nas cartas transcritas por Diôgenes Laértios. A esse respeito acrescentamos que:

Na escola epicurista o exercício técnico da dialética não desempenhava nenhum papel. Os discursos filosóficos tinham ali uma forma resolutamente dedutiva, isto é, partiam de princípios para chegar as consequências desses princípios: Vê-se isso, por exemplo, na Carta a Heródoto; e alguns desses discursos eram postos à disposição do discípulo sob a forma escrita, para que este pudesse aprender de cor⁵⁹. (HADOT, 2014, p. 159).

Nesta perspectiva, as *Epístolas* assim como as *Máximas Principais* foram escolhidas por Diôgenes por apresentar, um “epítome” de toda a filosofia de Epicuro. Sendo assim, a *Epístola a Heródotos* aborda a “física”, a *Epístola a Pitoclés* explana sobre a meteorologia e astronomia e na *Epístola a Menoíceus* há ensinamentos sobre como alcançar a *ataraxia* um estado físico e mental de imperturbabilidade. Tal carta caracteriza-se também, por uma ética do prazer ascético com vistas a alcançar a felicidade (LAËRTIOS, 2008, X, 29, 30). Dos textos compilados por Diôgenes temos ainda as *Máximas principais* reunidas, sem entrar nos pormenores, “em três seções: ética (I-XXI e XXVI-XXX); gnosiologia (XXII-XXV); justiça e relações sociais (XXXI-XL)”. (DORANDI, 2011, p. 42).

O copista Diôgenes Laértios, antes de transcrever as *epístolas* expõe a divisão tripla do sistema filosófico epicurista do seguinte modo:

A filosofia se divide em três partes: a canônica, a física e a ética. A canônica é uma introdução ao sistema doutrinário, e constitui o conteúdo de uma única obra intitulada *Cânon*; A física abrange toda a teoria da natureza, e constitui a matéria dos trinta e sete livros Da Natureza e, em suas linhas gerais, das *Epístolas*; A ética trata dos fatos relacionados com a escolha e a rejeição, constituindo a matéria das obras *Dos Modos de Vida*, *Epístolas* e *Do Fim Supremo*. Os epicuristas costumam reunir a **canônica** e a **física** e chamam a canônica do critério da verdade e do primeiro princípio, e também doutrina elementar; chamam a **física** de ciência do nascimento e da morte, e também da natureza; a **ética** é chamada pelos mesmos de ciência do que deve ser escolhido e rejeitado, e também dos modos de vida e do fim supremo. **[destaque nosso]** (LAËRTIOS, 2008, X, 30).

⁵⁹ Neste sentido, no próêmio da *Epístola a Heródotos*, lemos: “Para os incapazes de estudar acuradamente cada um dos meus escritos sobre a natureza, Heródotos, ou de percorrer detidamente os tratados mais longos, preparei uma epítome de todo o meu sistema a fim de que possam conservar bem gravado na memória o essencial dos princípios mais importantes e estejam em condições de sustenta-los em quaisquer circunstâncias, desde que se dediquem ao estudo da natureza. (LAËRTIOS, 2008, X, 35).

O todo da filosofia epicurista deve ser compreendido como uma unidade sistemática com fins éticos, ou seja, a canônica e a física são as bases teóricas para a vida, cujo prazer ascético é o bem absoluto que leva a felicidade ou à bem-aventurança. Entretanto, não é qualquer tipo de prazer como veremos a seguir, pois “a ignorância deste verdadeiro prazer gera toda a infelicidade” (SOUSA, 2013, p.236).

A filósofa Marilena Chauí (2010, pp. 70-79) ao abordar o epicurismo, inicia sua análise mostrando a definição de hedonismo em distintos dicionários e constata um equívoco geral, pois o termo aparece relacionado aos deleites dos prazeres sem limites. Todavia, numa leitura rápida da *Epístola a Meneceu* constata-se de fato que o prazer é o fim supremo, “[...] é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo com a voluptuosidade dos dissolutos e com gozos sensuais, [...]; por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma”. (LAËRTIOS, 2008, X, 131).

Para Pierre Hadot “A escolha fundamental será justificada, então, em um discurso teórico sobre a ética, que proporá uma definição do verdadeiro prazer e uma ascese do desejo” (2014, p. 171). O prazer se concretiza na realização do desejo. Neste sentido, nas *Máximas Principais*, especificamente a XXIX, encontramos a classificação dos tipos de desejos seguidos de um escólio de Diôgenes. Nesta perspectiva, os desejos estão divididos em: naturais e essenciais que dão conta de atender às necessidades primárias do corpo, como alimentar-se da maneira mais simples possível; naturais e não-essenciais, são as comidas requintadas, as pulsões sexuais e a ganância, a inveja, o orgulho, entre outros, são os desejos não-naturais e não-essenciais (LAËRTIOS, 2008, X, 149)⁶⁰. O prazer em Epicuro é ascético e condição primordial para atingir a total ausência de dores e perturbações. Porém, existem critérios a serem seguidos para se viver como um sábio epicurista.

O sistema filosófico epicurista propõe em seu método de investigação sobre a natureza das coisas (*Canônica*) que, só é possível atingir os critérios da verdade através dos sentidos, os quais proporcionam as sensações e por intermédio delas formulam-se as noções verdadeiras sobre as coisas, de modo que a vida dedicada à pesquisa proporciona

⁶⁰Na *Epístola a Meneceu*, encontramos uma passagem análoga, exposta do seguinte modo: “Debemos darnos cuenta, por un acto de reflexión, de que los deseos unos son naturales, y otros vanos, y que los naturales unos necesarios y otros naturales sin más. Y de los necesarios unos son necesarios para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, y otros para la propia vida”. (VARA, 2012, p. 89).

a “calma”⁶¹ (LAËRTIOS, 2008, X, 33, 37-38, 62). Portanto, as concepções que se infere sobre corpo, alma, morte e a natureza dos deuses a partir das sensações, são explicadas pela física. Estas noções, que partem da *canônica* para chegar a constatações *físicas*, as quais apresentam implicações *éticas*, estão aludidas no texto daniélico, tema do próximo tópico.

Na *Epístola a Herôtodos* ao tratar da *física*, Epicuro expõe a sua teoria atomista, a qual segundo João Quartim de Moraes (1998) não é da autoria de Epicuro. O atomismo já havia sido abordado pelo filósofo antigo Demócrito (460-370 a.E.C.)⁶². Epicuro reelaborou a teoria dos átomos em pontos determinantes, “Mas seu gênio se mostra principalmente na originalidade da síntese que efetuou a partir daquela dupla herança filosófica, vinculando de modo inédito a física atomística à ética emancipadora [...]” (MORAES, 1998, p. 08). Porém, segundo SILVA (2010, p. 08), na teoria atomista em Demócrito ocorre a possibilidade de que nem tudo possa ser apreendido pelos sentidos, dando margem para conjecturas. Por outro lado, a síntese epicurista sobre o atomismo apresenta um encadeamento lógico que começa com a descrição do método e culmina, no final da carta, com exortações éticas.

Em linhas gerais a teoria atomista de Epicuro ao abordar os princípios universais das coisas não perceptíveis pelos sentidos, informa que “nada nasce do não-ser”, ou seja, a não-existência não gera vida, tudo que existe veio do “todo”, o qual é eterno, imutável, composto por “corpos” e “vazio”. Por sua vez, o “vazio” é incorpóreo e tem uma existência real, pois é no espaço (lugar) onde os corpos estão e se movem. Já os corpos são constituídos por átomos, estes são corpóreos, indivisíveis, de formatos variados e de tamanhos imperceptíveis aos olhos humanos (LAËRTIOS, 2008, 39-54). Logo, a partir, dessas noções Epicuro irá definir o conceito de alma, da seguinte maneira:

Depois disso, tendo em vista nossas sensações e sentimento (pois assim teremos os fundamentos mais seguros para a credibilidade), é necessário considerar que a alma é corpórea e constituída de partículas sutis, dispersa por todo o organismo, extremamente parecida com um sopro consistente numa mistura de calor, semelhante em muitos aspectos ao sopro e em outros ao calor. Há também uma terceira parte, que pela sutileza de suas partículas

⁶¹A tradução da *Epístola a Herôtodos* para o espanhol de José Vara (2012, p. 50), ao invés de “calma” adotou “*tranquilidad*” vocábulos análogos no português e no espanhol. Contudo, Epicuro quer dizer que é por intermédio da investigação *física* que ele atingiu a *ataraxia*.

⁶²É interessante notar que, de acordo com Romero Jr. Venâncio Silva o filósofo moderno Karl Marx (1818-1883) leu Demócrito a partir de Epicuro “Epicuro, reafirmou o atomismo, no fim do século IV e começo do III a.C., com grande originalidade. ‘Antiteológico’, o pensador do Jardim considerava o atomismo como uma espécie de ‘materialismo’, e nisso guiou a interpretação de Marx em relação ao atomismo de Demócrito” (SILVA, 2010, p. 09).

difere consideravelmente das outras duas, e por isso está em contato mais íntimo com o resto do organismo. Tudo isso é evidenciado pelas faculdades da alma e pelos sentimentos, e pela mobilidade da mente e pelos pensamentos e por tudo aquilo cuja perda causa a morte. Devemos ainda considerar que a alma desempenha o papel mais importante na sensação. (LAËRTIOS, 2008, 63).

Para o mestre do Jardim a alma é composta por átomos corpóreos e sutis espalhados por todo o organismo e ela é a principal responsável pelas sensações. Embora, a alma impreterivelmente necessite do organismo para sentir, o organismo é o meio necessário que intermedia às relações entre o mundo e a alma. Nesta perspectiva, está implicada a concepção de que não há vida se houver dissociação entre alma e organismo, pois estes se caracterizam como uma unidade (LAËRTIOS, 2008, 64-66). Por isso, na segunda máxima principal há a afirmação de que, “A morte nada é para nós, pois o que se decompõem é o insensível, e o que é insensível nada é para nós” (LAËRTIOS, 2008, 139). Em outras palavras “[...] a vida é composição de átomos e a morte, separação de átomos – e a recusa da imortalidade da alma acarreta o abandono da ideia de punição ou recompensa numa vida puramente espiritual depois da morte” (CHAUÍ, 2010, p. 75). Com esse entendimento Epicuro ambiciona levar as pessoas a se livrarem das superstições, do medo da morte e consequentemente das preocupações (em vida), decorrentes da possibilidade de uma vida além-morte. Neste sentido, segundo Michel Onfray “A física epicurista condena toda a metafísica: o que acontece manifesta-se nos limites de uma lógica atômica” (2008, p. 187).

A apocalíptica daniélica se oporá às noções epicuristas de morte e da imperturbabilidade dos deuses. Entretanto, os editores/autores do *livro de Daniel*, também indicam a *ataraxia* enquanto fim, mas o princípio que leva os indivíduos a tranquilidade da alma difere radicalmente. Para os portadores do Movimento Apocalíptico esse princípio é a divindade Javé e para os epicuristas esse princípio é o verdadeiro prazer.

4.3. O LIVRO DE DANIEL EM OPOSIÇÃO AO EPICURISMO

A princípio deve-se acentuar que, as “peripécias” do personagem Daniel obedecem à trajetória do herói judaico favorecido por Javé na corte do rei estrangeiro. O biblicista Shemaryahu Talmon identifica esse estilo de narrativa como um enredo-tipo, pois “Alguns eventos focais e circunstâncias do êxito de José no Egito, de Ester e Mardoqueu, e de Neemias e Esdras na corte persa são inequivocamente refletidos na

pretensa história de vida de Daniel e seus amigos” (TALMON, 1997, p. 377). Dessa maneira é possível perceber que há no *livro de Daniel* uma intenção objetiva de fomentar nos seus leitores e ouvintes fidelidade aos preceitos de uma religiosidade específica. Então, o personagem Daniel é tomado como um tipo ideal, modelo paradigmático a ser seguido. Como consequência, as atitudes e posturas do herói caracterizam-se a partir de uma lógica transcendental, meta-histórica, que responde a questões levantadas pela filosofia epicurista. Está implicado no texto daniélico lições práticas para a vida, uma ética pautada no discurso religioso, que perde e encontra a *ataraxia* a partir das relações com a divindade.

Sabe-se, como já indicado que, a visão judaica do mundo é diferente da grega, sobretudo à doutrina filosófica de Epicuro e sua crítica à crença nas divindades. O filósofo do jardim não tinha em mente a religiosidade judaica, quando elaborou seu sistema filosófico. Contudo, o período helenístico está fortemente marcado pela circularidade cultural que proporcionou diálogos entre tradições dispares. Sendo assim, podemos identificar pontos de convergência entre as concepções judaicas e as percepções gregas helenísticas presentes na apocalíptica daniélica. Os judeus não se expressavam com o mesmo estilo retórico dos gregos. Todavia, identificamos em alguns dos capítulos do *livro de Daniel*, a postura *ataráxica*⁶³, a imperturbabilidade dos personagens frente a situações adversas. Entretanto, o que difere radicalmente é a concepção do que pode levar a tranquilidade da alma, mas as finalidades são similares. De modo que logo em Dn 1 identificamos a primeira aproximação possível.

4.3.1 As regras alimentares

A alimentação como tema no epicurismo está vinculada aos prazeres naturais e necessários, mas corre o risco de se tornar um prazer natural e desnecessário. Na sentença vaticana 33 é dito que o organismo necessita saciar a fome, a sede e o frio. Isto feito é possível então competir com *Zeus*⁶⁴ pela felicidade (VARA, 2012, p. 101). Em outro texto, especificamente na carta sobre a felicidade lemos que:

⁶³Segundo Pierre Hadot, “Todas as escolas helenísticas parecem, com efeito, defini-la quase nos mesmos termos e, antes de tudo como um estado de **perfeita tranquilidade da alma**. Nesta perspectiva, a filosofia aparece como uma terapêutica dos cuidados, das angústias e da miséria humana, miséria provocada pelas convenções e obrigações sociais, para os cínicos, pela investigação dos falsos prazeres, para os epicuristas, pela perseguição do prazer e do interesse egoísta, segundo os estoicos, e pelas falsas opiniões segundo os cétricos” [**negrito nosso**] (2014, p. 154). Sendo assim, podemos equiparar o princípio de fidelidade a Javé dos portadores do Movimento Apocalíptico como princípio que levaria os judeus fieis a *ataraxia*.

⁶⁴ Na tradução da sentença vaticana 33 de José Vara temos a menção à divindade grega Zeus. Porém, na tradução de João Quartim de Moraes (EPICURO, 2014, p. 37), o termo *Zeus* não aparece, mas no

[...] todo o desejo conforme a natureza pode ser facilmente satisfeito, ao passo que todo desejo vão é difícil de satisfazer. Uma dieta simples proporciona um prazer análogo ao de uma mesa suntuosa, desde que se elimine o sofrimento provocado pela necessidade; e pão e água proporcionam o prazer supremo quando levados a uma boca faminta. (LAËRTIOS, 2008, 130-131).

Em Dn 1 temos o conto dos jovens na corte do rei babilônico, donde o personagem Daniel e seus amigos são forçados a participarem do banquete real. Desse modo é possível perceber neste conto de corte, uma típica atitude dos heróis, qual seja, a resolução de não comer das iguarias do rei. Há uma concepção de pureza alimentar, não necessariamente o mais simples, mas sim comer aquilo que agrada a Javé estabelecendo uma relação identitária com a divindade⁶⁵ (STORNILO, 2007, p. 20), o que leva Daniel e os outros jovens à paz de espírito ao ponto de se diferenciarem com melhores condições físicas e intelectuais daqueles que se banquetearam com as iguarias reais. Alguns grupos judaicos levaram uma vida ascética e talvez a dieta alimentar judaica tenha surgido da necessidade de controle sanitário sobre os alimentos e posteriormente se transformou numa marca distintiva daqueles que eram fieis ao culto *javista*. Percebemos assim logo no primeiro capítulo a conotação de que há um princípio, - manter-se fiel a Javé é o que leva à *ataraxia* enquanto finalidade.

4.3.2. A morte como a não-existência

O tema da morte, que como vimos tem sustentação na física, é a decomposição dos átomos e do organismo, responsáveis pelas sensações. Então, partindo desta perspectiva, na ética epicurista, está posto que:

Acostuma-te a crer que a morte nada é para nós. Efetivamente, todos os bens e males estão na sensação, e a morte é a privação das sensações. Logo, o conhecimento correto de que a morte nada é para nós torna fluível a mortalidade da vida, não por atribuir a esta uma duração ilimitada, mas por eliminar o desejo de imortalidade. (LAËRTIOS, 2008, 124).

A visão de mundo Antigo representada nos textos veterotestamentário, em regra, não apresenta uma preocupação com a morte, pois esta era considerada como parte integrante da vida unificada dinamicamente entre as partes constitutivas do corpo. A morte, portanto, era concebida como a “negação da existência” percebida a partir “[...] da objetividade observada na experiência e não da especulação do que poderia ser para além da vida” (SOUSA, 2015, l. 835-6). Porém, o *livro de Daniel*, influenciado pela

comentário a respeito dessa sentença, Moraes informa que se trata de uma adição posterior ao texto que encontra justificativa sugerida no grego e em outros textos epicuristas.

⁶⁵Ver: Levítico 11; Deuteronômio 14.

literatura profética e por tradições estrangeiras, irá abordar o tema da morte e apresentará de maneira inédita até então a possibilidade de ressurreição.

O tema da morte terá uma forte reação na apocalíptica. Para Ágabo B. de Sousa (2013, p. 236) há três narrativas no texto daniélico, a saber, Dn 2, Dn 3 e Dn 6, nas quais os personagens apresentam estados de imperturbabilidade frente à ameaça de morte.

No Conto de Corte em Dn 2, é narrado que o rei “Nabucodonosor teve sonhos que lhe perturbaram o espírito” (Dn 2, 1). Em vista desses sonhos ele exige que os adivinhos (sábios) de sua corte descubram qual o conteúdo de um dos sonhos e sua respectiva interpretação. Temos aqui uma tarefa impossível para qualquer ser humano, a qual os adivinhos fazem questão de destacar: “[...] O problema que o rei propõe é difícil e ninguém pode resolvê-lo diante do rei senão os deuses, cuja morada não se encontra entre os seres de carne”⁶⁶ (Dn 2, 11). Então, Nabucodonosor enfurecido manda aniquilar todos os sábios do seu reino, inclusive Daniel e seus amigos, através da promulgação de um decreto. Perante o perigo de morte temos a primeira movimentação de Daniel que intervém e solicita ao rei um prazo para atender a sua solicitação que foi acatada. Segundo SOUSA “Daniel recebe a revelação eliminando a ameaça, conseqüentemente, o medo da morte, do qual ele e seus amigos não foram acometidos” (2013, p. 236). A despeito disso, infere-se na sequência do texto, a movimentação do personagem, no sentido de evitar a morte. O filósofo Pierre Hadot (2014, p. 172), faz uma interpretação sobre os prazeres epicuristas, constatando prazeres móveis, a serem evitados, e prazeres estáveis, os ideais. Dessa forma, em outros âmbitos, para atingir o prazer estável *ataraxico* é necessário a não movimentação, a estabilidade.

Ao voltar para casa o personagem Daniel, “comunicou o fato a Ananias, Misael e Azarias, seus companheiros, pedindo-lhes que implorassem a misericórdia do Deus do céu sobre esse mistério, a fim de que ele e seus companheiros não perecessem junto com os outros sábios da Babilônia”. (Dn 2, 17-19). Esta solicitação, de que seus companheiros implorassem a misericórdia do deus, caracteriza-se como uma movimentação e denota a preocupação do personagem diante do risco da morte, pois o verdadeiro protagonista desse conto é a divindade, é Javé quem revela a Daniel o sonho,

⁶⁶Podemos perceber na fala dos magos uma compreensão de divindade semelhante a de Epicuro, de que os deuses existem mas estão distantes da humanidade. (EPICURO, 1980, p. 63); (LAËRTIOS, 2008, X, 123-124). Neste sentido, Pierre Hadot considera que, para Epicuro “Os deuses existem, embora não tenham nenhuma ação sobre o mundo, ou melhor, porque eles não têm nenhuma ação sobre o mundo, está é a condição de sua perfeição”. (2014, p. 180).

enquanto Daniel é apenas instrumento. Fica evidente, portanto, a oposição ao epicurismo na ideia que o deus dos judeus pode favorecer individualmente aqueles que se humilharam perante ele, como verificamos ao final desse conto na profissão de fé do rei reconhecendo que “Em verdade o vosso Deus é o Deus dos deuses e o senhor dos reis e o revelador dos mistérios, pois tu pudeste revelar esse mistério” (Dn 2, 47).

Em regra, de acordo com Antônio Carlos de M. Magalhães (2015, p. 63), os heróis bíblicos são decadentes. Por um lado o herói age como um tipo-ideal, vitorioso, que é especialmente favorecido por Javé, como Daniel na corte do rei estrangeiro, vencendo todos os desafios (Dn 3-6). Por outro lado, temos a face humana e frágil do herói que se humilha diante da divindade solicitando sua intervenção frente ao risco de perder a vida (Dn 2), ou as revelações “visões noturnas”, que perturbavam a sua mente (Dn 7,15, 28), ao ponto de deixá-lo doente como o próprio personagem narra: “Eu, Daniel, desfaleci e fiquei doente por vários dias” (Dn 8, 27). Na vida religiosa judaica, para quem estava de fora veria a fidelidade como um fardo, algo que Epicuro percebeu na religiosidade grega do seu tempo. Contudo, aqueles que tiveram suas cosmovisões formadas estritamente vinculadas a uma concepção de mundo que só tem sentido intimamente ligada ao sagrado⁶⁷ encontram a *ataraxia* na fidelidade aos preceitos de Javé.

No conto de corte em Dn 3 é narrado que o rei Nabucodonosor mandou construir uma estátua e ordenou que ao som de determinados instrumentos musicais todos do reino deveriam ajoelhar-se para venerá-la, sob a pena de ser atirado na fornalha acesa (Dn 3, 1-7). Os judeus da corte babilônica, Sidrac, Misac e Abdênago, não adoraram a estatua e foram levados à presença do rei “ardendo em cólera” pelo descumprimento do decreto. Porém, uma vez na presença do rei, este lhes oferece uma chance de redenção, e faz um desafio de fé interrogando; “E qual é o deus que poderia livrar-vos das minhas mãos?” (Dn 3, 15). A resposta dos judeus foi:

‘Não há necessidade alguma de replicar-te neste assunto. Se assim for, o nosso Deus, a quem servimos, tem o poder de nos livrar da fornalha acesa e nos livrará também, ó rei, da tua mão. Mas se ele não o fizer, fica sabendo, ó rei, que não serviremos o teu deus, nem adoraremos a estátua de ouro que levantaste’. (Dn 17-8).

Identificamos nesse trecho a resolução de não adorar a estátua. Não há aqui qualquer movimento na direção de se evitar a morte. A divindade pode não intervir, mas

⁶⁷Podemos tomar como exemplo, o próprio Flávio Josefo, o qual adquiriu cidadania romana e era considerado um traidor pelos seus conterrâneos, e mesmo assim promove a defesa da fé judaica nas suas obras.

eles se mostraram imperturbáveis diante do risco de morte. Ao final do conto os personagens judaicos tiveram ajuda “de um como o filho dos deuses” e saíram intactos da fornalha. Na sequência temos mais uma profissão de fé do rei Nabucodonosor, reconhecendo o poder da divindade judaica.

No último conto de corte, em Dn 6 o cenário fictício onde se passa a narrativa é a corte do inverossímil historicamente, rei Dario, o Medo. Logo, os administradores da corte de Dario, inimigos de Daniel convencem o rei a promulgar um decreto no qual, “Todo aquele que, no decurso de trinta dias, dirigir uma prece a quem quer que seja, deus ou homem, exceto a ti, ó rei, seja lançado na cova dos leões” (Dn 6, 8). Dario assim o fez e assinou consentindo o decreto. Mesmo sabendo do decreto o herói da fé judaica não se perturba:

[...] Daniel subiu para sua casa. As janelas do seu aposento superior estavam orientadas para Jerusalém, e três vezes por dia ele se punha de joelhos, orando e confessando a seu Deus: justamente como havia feito até então. E aqueles homens, ocorrendo apressadamente, encontraram Daniel orando e suplicando a seu Deus.

Mais uma vez identificamos a tranquilidade de Daniel. Mesmo sabendo do decreto, com o risco de vida eminente, ele não se move no sentido de evitar a morte. Na sequência da narrativa, Daniel é jogado na cova dos leões. O rei como amigo do judeu perde a tranquilidade e nem as concubinas lhe trazem ânimo (Dn 6, 19), tamanha sua tristeza. Por fim, ao raiar do dia o rei dirige-se até a cova e, ao encontrar Daniel vivo, joga os seus administradores na cova, os quais rapidamente são devorados pelos leões. Mais uma vez tem-se a profissão de fé do rei reconhecendo o poder da divindade judaica. Identificamos em Dn 3 e Dn 6, que o princípio que leva à tranquilidade é a fidelidade aos preceitos da divindade Javé. Na prática o *livro de Daniel* promoveu resistências ao ponto de termos narrativas verossímeis como o “martírio de Eleazar” e o “o martírio dos sete irmãos” presentes no livro de II Macabeus.

4.3.3. A intervenção de “Deus” na História

Neste ponto voltamos à defesa da fé judaica feita por Flavio Josefo de que o *livro de Daniel* foi escrito para confundir o erro dos “epicureus” ao afirmarem que “Deus” não interfere na história. De fato, para Epicuro os deuses são imperturbáveis, como o exposto na primeira máxima principal: “O ser bem-aventurado e eterno não tem perturbações nem perturba outro ser; por isso é imune a movimentos de ira ou de gratidão, pois todo movimento desse tipo implica fraqueza” (LAËRTIOS, 2008, 139). Epicuro, não nega a existência dos deuses, pelo contrário, afirma enfaticamente, “Os

deuses realmente existem, e o conhecimento de sua existência é manifesto” (LAËRTIOS, 2008, 123). Contudo, a imperturbabilidade e bem-aventurança próprias do divino é algo a ser buscado com um fim intermediado pelo prazer ascético, como podemos comprovar no final da *Epístola a Meneceu*,

Medita, portanto, sobre essas coisas e outras afins dia e noite, por ti mesmo e com companheiros semelhantes a ti, e nunca serás perturbado, desperto ou adormecido, mas viverás como um deus entre os homens, pois em nada se assemelha a uma criatura mortal o homem que vive entre bens imortais. (LAËRTIOS, 2008, 135).

Essa possibilidade de se poder viver como um deus entre os homens é uma percepção acurada e um tanto antropológica do ser divino. Em consonância com essa reflexão HADOT considera que, “A vida dos deuses consiste em gozar de sua própria perfeição, do puro prazer de existir, sem necessidades, sem perturbação na mais doce das sociedades” (2014, p. 180). Percebe-se que não há uma negação dos deuses; antes, o problema para o filósofo do prazer era o modo com crença popular estava estabelecida, ao ponto de SILVA (2010, p. 19) considerar que a religião acabou se tornando um fardo para os gregos.

A religião atua como uma dimensão cultural que se reproduz e se reavalia, a partir das ações na e contra a cultura. Por esse motivo a instrução do filósofo do jardim de não se preocupar com os deuses é uma ação contra a cultura instituída e segundo Michel Onfray (2008, p. 191) arruinam as crenças gregas da época junto com estruturas de poder legitimadas pela “religião”. No entanto, o sistema filosófico epicurista junto com sua crítica à religião e aos deuses chegou a outros espaços e se constituiu como uma ameaça à crença nos deuses e suas consequências.

O *livro de Daniel*, como um todo, na primeira metade (Dn 1-6), representa literariamente a interferência da divindade judaica no âmbito individual ao favorecer aqueles que se mantiveram fieis como Daniel e seus amigos na corte estrangeira. Na segunda parte (Dn 7-12) é apresentado que haverá uma intervenção definitiva da divindade judaica no fim da história.

Os judeus, enquanto grupo social construíram tradições textuais identitárias, as quais são atribuídas sentidos de sagrado e essencialmente narram as peripécias dos judeus e as “intervenções de Javé” na história universal, numa concepção de que a história judaica seria a história universal, por eles serem o “povo escolhido de Javé”. Contudo, a própria compreensão sobre a divindade teve um desenvolvimento, num

processo que foi do “politeísmo à monolatria” e da “monolatria ao monoteísmo” como bem assinala Robert Wright (2012).

Seguindo esta lógica, Ágabo B. de Sousa (2015, l. 966-967) aponta, baseado no livro do *Gênesis*, que Javé fez o homem para passear com ele no jardim. Há corporeidade nessa concepção; contudo predomina a ideia de uma divindade anicônica, ou seja, que não pode ser representado por imagens como indica Haroldo Reimer (2008, p.73). Sendo assim, em Dn 7, 9-14 temos a personificação de Javé na figura de um “ancião” que dá a “um como Filho de Homem” o poder de interferir definitivamente na história, pois “A ele foi outorgado poder, a honra e o reino, todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu império é um império eterno que jamais será destruído” (Dn 7,14).

A visão do capítulo 7 é considerada por John Collins (2010, p. 156) como a adaptação de mitos canaanitas, nos quais a divindade ugarítica El é “um protótipo para o Ancião de Dias” e o “um como Filho de Home” tem Baal “o cavaleiro das nuvens” como inspiração. Na reelaboração os editores/autores do texto daniélico, personificam Javé na figura do ancião e segundo SOUSA o um como Filho de Homem⁶⁸, seria alguém “pertencente ao grupo dos Santos do Altíssimo, que, porém não incorpora o coletivo, mas será um dentre os mais pobres entre os homens [...]” (1997, p. 77). É notória a polissemia textual, “As visões de Daniel não são, é claro, mero reflexos da crise histórica, Elas são construções altamente imaginativas dessa crise, plasmadas tanto pelos paradigmas míticos quanto pelos eventos de fato” (COLLINS 2010, p. 172). Dessa forma destacamos a ideia de uma divindade pessoal e coletiva que interfere diretamente nos assuntos humanos ao ponto de, ao final do livro, ser colocada uma perspectiva escatológica, nos seguintes termos:

E muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno. Os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade. (Dn 12, 2).

Ao estabelecer a “ressurreição dos justos”, uma resolução definitiva para o problema da morte, que conforme já assinalamos não era uma dificuldade para judeus, temos uma resposta provocada pelo contexto no qual o *livro de Daniel* foi redigido. A morte era considerada como parte da vida e no momento oportuno ela chegaria. Essa

⁶⁸Esta não é uma questão pacífica entre os pesquisadores. Em regra as interpretações giram em torno de três eixos centrais, a saber, “A interpretação corporativa sustenta que um como um filho de homem é mera ou puramente um símbolo, cujo significado é exaurido pela identificação de seu referente. Outros veem uma relação mais complexa entre essa figura e o povo judaico. A opinião tradicional, de que o um como um filho de homem é o messias, é ainda ocasionalmente defendida.” (COLLINS, 2010, p. 157).

ideia “inérita” de uma ressurreição coletiva, mas não de todos, apenas dos “muito bons e muito maus” (COLLINS, 2010, p. 170), pode ter sido provocada pelo contexto, no qual como vimos no capítulo I, muitos judeus adotaram o modo de vida helenístico e como consequência adotaram os modos de vida disseminados pelas filosofias do período, principalmente a epicurista, provocando na literatura apocalíptica daniélica oposições a doutrina epicurista. A polissemia imagética do texto é extremamente sofisticada, ao mesmo tempo em que, o texto como um todo aborda as intempéries dos portadores do movimento apocalíptico frente às práticas antijudaicas impetradas por Antíoco IV Epífanes, reforçando um modo de vida vinculado aos preceitos da religiosidade javista, oferece respostas opostas às preposições epicuristas.

Por hora, percebemos que o “fim”, enquanto finalidade proposta pelo *livro de Daniel* é similar ao “fim” no epicurismo. Pois a instauração de um governo eterno, justo, sem sofrimentos é o ideal *ataraxico*, nesse mundo que esta por vir é o lugar que a humanidade viveria como deuses sem perturbações. Segundo SOUSA “a felicidade na história do sofrimento do povo está na esperança de que haverá uma reviravolta nesta história em favor do povo sofrido, movido pelo poder do Altíssimo” (1998, p.28). Neste sentido o que proporcionava, enquanto princípio, a *ataraxia* para os portadores do movimento era a felicidade na esperança da vinda desse governo. Por outro lado, no epicurismo, o princípio que levaria homens e mulheres a *ataraxia* seria a satisfação do prazer ascético, não se preocupando com a morte, pois ela nada é, não preocupando com os deuses, pois estes *ataráxicos* por natureza não interferiria na história. Então, podemos concluir que o *livro de Daniel*, com seus esquemas históricos apocalípticos para aqueles que viam o mundo com as lentes do divino identificaram, assim como Flavio Josefo, a interferência de Javé na história da humanidade, sendo o livro uma oposição ao epicurismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O empenho de Alexandre, o Grande, de estabelecer uma monarquia universal operou transformações socioculturais tão amplas quanto a extensão territorial a que chegou o seu império. Diversas tradições detentoras de cosmovisões díspares se encontraram e interagiram em processos de circularidades culturais, numa dinâmica de negociações e conflitos, promovendo reavaliações funcionais de categorias. Esse período de fusões culturais perdurou, aproximadamente, dez séculos. Tal período é conceituado pela historiografia como helenístico, onde as dimensões culturais gregas, adotadas por Alexandre como um ideal de cultura, mesclaram-se e adaptaram-se em espaços muito além das cidades estados anfictionamente nomeadas como Grécia. Esse processo de interações culturais é definido como helenização, pois apesar das aproximações entre grupos sociais distintos verificou-se certa predominância da cultura dominante, neste caso a dos helenos.

Como resultado das transformações impetradas pelo helenismo no modo de pensar no mundo ocidental e médio-oriental desenvolveram-se escolas filosóficas que propuseram sistemas teóricos, nos quais estavam implicados ensinamentos para a vida, pois o verdadeiro sábio era aquele que colocava em prática as doutrinas filosóficas em busca da *ataraxia*, um estado de tranquilidade plena perante a existência. Uma dessas escolas, a epicurista, a partir de 306 a.E.C., difundiu seu modo de vida cujo o grande mentor foi Epicuro de Samos, o qual estabeleceu sua escola em um jardim onde recebia os amigos para filosofar e propôs o prazer ascético como princípio supremo para se atingir à *ataraxia*, ao mesmo tempo em que, na busca por afastar todas as preocupações do espírito humano, desenvolveu um sistema filosófico de investigação dividido em três partes, a saber: a canônica, a física e a ética.

A chegada do helenismo no Médio Crescente no II séc. a.E.C., aproximadamente um século depois da fundação do jardim, promoveu o encontro entre a cultura helênica e a judaica, um dos encontros cruciais para a história posterior do mundo ocidental. Os judeus ao contrário de outras sociedades produziram vários escritos, com gêneros literários variados em diálogo com solidas tradições orais, ao longo de todo o período Antigo. Tais escritos essencialmente narram a relação dos judeus com a divindade Javé e as intervenções que esse deus “fez” na história da humanidade. Dessa forma, verificou-se que os judeus não faziam distinções entre o religioso, o social e o político, tudo era visto como um só elemento que organizava a

vida, daí podermos extrair desse corpo literário, ao qual são atribuídos sentidos de “sagrado”, concepções políticas, sociológicas e culturais.

As escolas filosóficas do período helenístico também chegaram ao Médio Crescente e foram sendo adotadas como modo de vida. Porém, o epicurismo afirmava que os deuses, por sua natureza imperturbável, não interfeririam no mundo, não fazendo sentido qualquer ação ou rito em prol das divindades. Então, Flavio Josefo (37-110) historiador judeu naturalizado romano, argumentou que o *livro de Daniel* foi escrito em resposta aos epicuristas, pois era a prova de que a divindade Javé interferia na história.

O livro *Daniel* foi editado/redigido no século II a.E.C., e apresenta vários gêneros dentro de uma mesma estrutura, mas no todo caracteriza-se como literatura apocalíptica, a qual é fruto de um Movimento de resistência às interações culturais helênicas no Médio Crescente, promovendo um modo de vida vinculado ao monoteísmo javista.

As investigações realizadas possibilitam indicar que o Movimento Apocalíptico desenvolveu argumentos contrários às doutrinas epicuristas, propondo como princípio para alcançar à imperturbabilidade a fidelidade a Javé, promovendo a manutenção de uma identidade religiosa. Num primeiro momento identificamos a helenização do Médio Crescente, constatando que a língua grega foi utilizada como a oficial de todo o império. As cidades foram padronizadas ao estilo das *poleis* gregas com a construção de ginásios, teatros e banheiros públicos. Houve uma tendência em unificar as religiosidades e o trânsito de ideias e conhecimentos foi intenso. Sendo assim, constatada esses aspectos interacionistas entre distintas dimensões culturais é uma forte evidência de que as filosofias do período helenístico foram adotadas por judeus nesse período ameaçando o tradicional modo de vida judaico.

Desta forma, num segundo momento foi pesquisada a complexa constituição histórica de uma identidade judaica vinculada ao monoteísmo javista, aqueles que iriam se opor a dominação cultural helenizante. Na sequência, foram identificados alguns aspectos da literatura apocalíptica e a constatação de que o *livro de Daniel* foi escrito no séc. II a.E.C., correspondendo à teoria macabeia de datação em detrimento da teoria exílica. No tópico final conjectura-se que o grupo dos *Assideus* vinculados ao templo seriam os mentores da confecção do texto daniélico, do qual se inferiu que os “Santos do Altíssimo” seriam os menos favorecidos da sociedade judaica.

Seguindo a ordem proposta nos objetivos específicos, tratamos num terceiro momento da denúncia de Flavio Josefo sobre o *livro de Daniel* ser uma resposta aos

epicureus no seu livro *Antiguidades Judaicas*, no qual reproduz os contos de corte (Dn 1-6) e uma “profecia” (Dn 8), colocando Daniel como um “profeta” que viveu e escreveu o livro no período babilônico. Desse modo, percebemos que Josefo atualiza o livro e faz uma aplicação de acordo com as próprias necessidades.

Logo, o passo seguinte foi apresentar uma seleção das doutrinas epicuristas, as quais foram objeto de contestação no texto daniélico. Depois desse trajeto investigativo, constatou-se que, tanto a filosofia epicurista quanto a apocalíptica daniélica apresenta enquanto fim a busca pela *ataraxia* pela imperturbabilidade. Todavia o princípio, o que leva à *ataraxia*, diverge diametralmente, pois para os epicuristas o princípio é o prazer ascético, ou seja, a ausência de dor e a não preocupação com necessidades não essenciais. Enquanto que o princípio que leva os portadores do movimento apocalíptico a imperturbabilidade seria a fidelidade aos preceitos da divindade Javé. De modo que no texto daniélico está proposto que haverá uma vitória final sobre a morte e os impérios opressores quando no “final da história” os governos imperiais opressores seriam destruídos e haveria a ressurreição de muitos uns para a morte e outras para a vida eterna, colocando os ressuscitados na condição de imortais.

A religião funciona como um sistema ético que regula as relações sociais, a partir de uma realidade fora do mundo material, portanto uma meta-realidade. Desse modo, o que proporcionaria a coesão social seria o medo ou a esperança do “mundo que esta por vir”. Epicuro se posicionou contra essa concepção de mundo, ao argumentar, a partir de seu contexto grego, que não caberia à natureza dos deuses terem desejos humanos, à esses seres só competiria a felicidade plena, algo a ser almejado como modelo para os humanos, pois ao seguir a ética epicurista os homens e mulheres seriam como deuses entre a humanidade, imperturbáveis.

Todos os documentos utilizados nesta pesquisa são testemunhos de experiências religiosas, as quais são objetos de investigação próprias da Ciência da Religião. Neste sentido, procurou-se evidenciar as ações humanas que estão por trás da polissemia textual característica das literaturas míticas buscando desvelar estruturas e significados dos fenômenos religiosos.

Os textos sagrados são fenômenos religiosos observáveis e estão circunscritos a ambientes culturais específicos. Neste sentido, a mentalidade apocalíptica, presente nos escritos veterotestamentários fundamenta grandes religiões da modernidade e se desenvolveu em diálogo com sistemas filosóficos que propunham modos de vida específicos. Todavia, essa literatura adquiriu outros sentidos de sagrado na caminhada

dos homens e mulheres no tempo e modernamente são essenciais em determinados espaços religiosos, onde se constata a construção de interpretações dualistas fomentando um imaginário no qual está sendo travada uma batalha do bem contra o mal. Tal situação revela a ambiguidade da religião, pois se por um lado ela é potencializadora de fundamentalismos intolerantes e segregacionistas. Por outro lado, dá sentido a vida, consola e proporciona a esperança de um mundo melhor.

LISTA DE FONTES:

Carta de Aristeas a Filócrates. Oxford: The Clarendon Press. Disponível em: <<http://www.ccel.org/c/charles/otpseudepig/aristeas.htm>> Acesso em: 07 abr. 2015.

CODEX SINAITICUS PROJECT. **Experience the oldest Bible.** Disponível em: <<http://www.codexsinaiticus.org/en/codex/date.aspx>> Acesso em: 07 abr. 2015.

DANIEL, In: **BÍBLIA de Jerusalém.** 7ª Impressão. [Introdução e notas de Jean Pierre de Menasce]. São Paulo: Paulus, 2002.

EPICURO. Antologia de Textos de Epicuro. In: **Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1980. [Versão em pdf].

_____. **Sentenças Vaticanas.** Texto, tradução e comentários de João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2014 (Coleção Clássicos da Filosofia).

EPICURO. **Carta a Meneceu.** Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Dell Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.

I MACABEUS. In: **BÍBLIA de Jerusalém.** 7ª Impressão. [Introdução e notas de Felix-Marie Abel]. São Paulo: Paulus, 2002.

II MACABEUS. In: **BÍBLIA de Jerusalém.** 7ª Impressão. [Introdução e notas de Felix-Marie Abel]. São Paulo: Paulus, 2002.

JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus:** De Abraão à queda de Jerusalém. Tradução Vicente Pedroso. 8ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

JOSEFO, Flavio. **The Works of Flavius Josephus.** Translated by. William Whiston, A.M. Auburn and Buffalo. John E. Beardsley. 1895. Perseus Project. Disponível em: <<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0526.tlg001.perseus-eng1:10.11.2>> Acesso em: 29 Jul. 2015.

LAËRTIOS, Diôgenes. Livro X. In: _____ **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres.** 2ª ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

PLUTARCO. **Alexandre e Cesar:** Vida dos homens ilustres. 3ª ed. São Paulo: Atena.

THE BRITISH LIBRARY BOARD. **Codex Alexandrinus:** Online Gallery. Sacred texts. Explore treasures of the world's great faiths. Disponível em: <<http://www.bl.uk/onlinegallery/sacredtexts/codexalex.html>> Acesso em: 07 abr. 2015.

VARA, José (Ed.). **Obras Completas:** Epístola a Heródoto, Epístola a Meneceu, Epístola a Pítocles, Máximas Capitales, Sentencias Vaticanas y Fragmentos. 9. ed. Tradução de José Vara. Madrid: Cátedra Letras Universales, 2012.

REFERÊNCIAS:

ABEL, Felix-Marie. Introdução e notas ao livro de *I e II Macabeus*. In: **BÍBLIA de Jerusalém**. 7ª Impressão. São Paulo: Paulus, 2002.

ANDRADE, Almir Lima. Apresentação dos contos de corte no livro de Daniel: análise de sua estrutura, **Revista eletrônica Oracula**, ano 9, número 14, 2013, 46-63.

Disponível em:

<<http://www.oracula.com.br/site/index.php?option=comcontent&view=article&id=62&Itemid=60>> data do acesso: 03/07/2013.

ARENS, Eduardo. **A Bíblia sem Mitos**; Uma introdução crítica. São Paulo: Paulus, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRANDÃO, Junito de S. **Mitologia grega**. Vol. I. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

CARNEIRO, Marcelo da Silva. O MAL NA BIBLIA: A Personificação do Mal nos Escritos do Período Helênico aos Escritos do Cristianismo Primitivo. **Âncora**. Revista digital de estudos da religião. V.7. Ano 7. Out. 2012. Disponível em:

<http://www.revistaancora.com.br/revista_8/CARNEIRO%20OK!.pdf> Acesso em: 26 de Abr. 2015.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural Entre Práticas e Representações**. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1990.

_____. O Mundo como Representação. **Estudos avançados**. São Paulo, v.5, n. 1, 173-191, jan./abr. 1991.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia**: As Escolas Helenísticas. Volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CHEVITARESE, André Leonardo. **Cristianismos. Questões e Debates Metodológicos**. Rio de Janeiro: Klíne, 2011.

_____. & CORNELLI, Gabriele. **Judaísmo, Cristianismo e Helenismo**: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo antigo. São Paulo. Annablume, FAPESP, 2007.

_____. Fronteiras Culturais no Mediterrâneo Antigo: Gregos e Judeus nos períodos arcaico, clássico e helenístico. **Politeia: História e Sociedade**, Vol. 4, Nº 1. 2004. 77-78. Disponível em: <<http://periodicos.uesb.br>> Acesso: 02/JUL/12.

CLAY, Diskin. O Epicurismo: Escola e Tradição. In: GIGANDET, A.; MOREL, P.-M (Orgs.). **Ler Epicuro e os Epicuristas**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2011.

COLLINS, John J. **Imaginação apocalíptica**: uma introdução à literatura apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. Culto e Cultura: “Os limites da helenização na Judéia”. In: NOGUEIRA, Paulo de Souza, Org.; FUNARI, Pedro Paulo A., Org.; COLLINS, John J., Org. **Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo**. São Paulo: ANNABLUME; FAPESP, 2010.

_____. Introduction. In: **Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora**. Second Edition. Livonia, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2000.

CORDEIRO, Ana Luisa Alves. **Recuperando o imaginário da Deusa**: Estudo sobre a divindade Aserá no Antigo Israel. Dissertação de mestrado em Ciência da Religião. Goiânia: PUC. 2009.

CRISTOFANI, José R. **Dor e Resistência**: Jovens, mulheres e crianças na origem social do Apocalipsismo judaico – relendo Daniel 11.29-35. (ensaio). Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/viewFile/878/840 Acesso em 14 set. 2015.

CRUZ, Eduardo R. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo, SP: Paulinas,/Paulus, 2013, p. 37-49.

DA SILVA, Airton José. “Antíoco IV e a Proibição do Judaísmo”. **História de Israel**. 1999, <http://www.airtonjo.com/historia36.htm#_ftnref35> Acesso em 21 nov. 2012.

DEGAN, Alex. Batalhas de Memória: Uma proposta de leitura de Flávio Josefo. **Mneme-Revista de Humanidades**. V.12. N. 30. Departamento de História. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. (jul/dez), 2011.

DISKIN, Clay. O epicurismo: Escola e tradição. In: GIGANDET, A.; MOREL, P.-M (Orgs.). **Ler Epicuro e os Epicuristas**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2011.

DOBRORUKA, Vicente. Historiografia helenística em roupagem judaica: Flávio Josefo, história e teologia. In: JOLY, Fábio Duarte (Org.). **História e retórica**: ensaios sobre historiografia antiga. São Paulo: Alameda, 2007, pp. 119-136.

_____. Josefo, A Literatura Apocalíptica e a Revolta de 70 na Judéia. Revista **Phoinix**, vol. 8, Rio de Janeiro, UFRJ, 2002.

_____. A propaganda antigrega em alguns escritos judaicos do Segundo Templo: decompondo o mito helenístico. Publicado em **Historiama** - revista eletrônica de história. Porto Alegre, julho/2000.

DONNER, Hebert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. Vol. II. 1ª ed. São Leopoldo. Sinodal. Petrópolis. Vozes. 1997.

DORANDI, Tiziano. O *Corpus* Epicurista. In: GIGANDET, A.; MOREL, P.-M (Orgs.). **Ler Epicuro e os Epicuristas**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2011.

EHRMAN, Bart D. **Quem Escreveu a Bíblia?**: Por que os autores não são quem pensamos que são. 1ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 2013.

ELIADE, Mircea. Observaciones metodologicas sobre el estudio del simbolismo religioso. In: _____ & KITAGAWA, Joseph (comps.). Metodología de la Historia de las Religiones. Barcelona: Paidós, 1996.

_____. **O Sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. [Versão em PDF].

FERGUSON, John. **A herança do helenismo**. Lisboa: Verbo, 1973.

FIALHO, Maria do Céu. “Rituais de Cidadania na Grécia Antiga”. In: LEÃO, Delfim Ferreira; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu. **Cidadania e Paideia na Grécia Antiga**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra, 2010. 112-144.

FOHRER, Georg. **História da Religião de Israel**. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2008.

FUNARI, Pedro Paulo A. Identidades Fluidas. p 11-14. In.: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza, Org.; FUNARI, Pedro Paulo A., Org.; COLLINS, John J., Org. **Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo**. São Paulo: ANNABLUME/FAPESP, 2010.

_____. **Grécia e Roma**. 2 ed. São Paulo: Contexto. 2002.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário” In: _____. **Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

GOODMAN, Martin. Identidade e autoridade no judaísmo antigo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza, Org.; FUNARI, Pedro Paulo A., Org.; COLLINS, John J., Org. **Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo**. São Paulo: ANNABLUME/FAPESP, 2010.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulinas, 1988. [versão em pdf].

GUERRA, Lolita. **Entre dois mundos: ressurreição e hierogamia nas mitologias grega e judaico-cristã** / Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Rio de Janeiro, 2008.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?**. 6 ed. São Paulo: Loyola, 2014.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10º ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora. UFMG, 2003.

HASEL, Gerhard F. Estabelecendo uma data para Daniel (ca 2). In.: HOLBROOK, Frank B. **Estudos sobre Daniel: Unidade e relevância profética**. Engenheiro Coelho SP: Unaspress, 2011.

_____. The book of Daniel: Evidences Relating to Persons and Chronology. Vol 19, N° 1. **Andrews University Seminary Studies**, Spring. 1981. 37-49. Disponível: <http://www.auss.info/auss_publication_file.php?pub_id=616&journal=1&type=pdf> Acesso: 10/08/2015.

_____. The Book of Daniel and Matters of Language: Evidences Relating to Names, Words, and the Aramaic Language. Vol 19, N° 1. **Andrews University Seminary Studies**, Spring. 1981. 211-225. Disponível em: <http://www.auss.info/auss_publication_file.php?pub_id=632...1...> Acesso: 10/08/2015.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. São Paulo: Loyola, 2010.

- HOLBROOK, Frank B. **Estudos sobre Daniel**: Unidade e relevância profética. Engenheiro Coelho SP: Unaspress, 2011.
- HUFF Jr., Arnaldo Érico. Religião e história no Brasil: disciplinas, identidades e políticas em jogo. In: OLIVEIRA, Kathlen L. de; et alli (orgs.). **Religião, política, poder e cultura na América Latina**. São Leopoldo: EST, 2012, p. 27-39.
- JAEGER, Werner. **Cristianismo Primitivo e Paideia Grega**. Rio de Janeiro. Edições 70, 1961.
- KAEFER, José Ademar. **Arqueologia das terras da Bíblia**. São Paulo: Paulus, 2012.
- KERTZER, Morris. “Por quê Praticam os Judeus a Circuncisão?” **Coleção Judaísmo**. <<http://colecacao.judaismo.tryte.com.br/livro1/11cap21.php>> Acesso em 21/10/2012.
- KESSLER, Rainer. **História Social do Antigo Israel**. Paulinas: São Paulo. 2009.
- KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo testamento**: História, Cultura e Religião do Período Helenístico. São Paulo: Paulus, 2005.
- KOSELLECK, Reinhart. Critérios históricos do conceito moderno de revolução. In: **Futuro passado**. Rio de Janeiro, Contraponto, 2006.
- LEONEL, João. A Bíblia como literatura: Lendo as narrativas bíblicas. In: ZABATIERO, Julio Paulo Tavares & LEONEL, João. **Bíblia, literatura e linguagem**. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. **Religião entre desejo, autocrítica e comensalidade**. São Bernardo do Campo: Ambigrama, 2015.
- MARQUES, Maria Antônia. **Beleza, Sedução e Morte**: Uma leitura exegética de Judite 16,1-12. Tese de doutorado em Ciência da Religião. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.
- MENASCE, Jean Pierre de. Introdução e notas ao livro de Daniel. In: **BÍBLIA de Jerusalém**. 7ª Impressão. São Paulo: Paulus, 2002.
- MORAES, João Quartim de. Introdução. In: EPICURO. **Sentenças Vaticanas**. Texto, tradução e comentários de João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2014 (Coleção Clássicos da Filosofia).
- _____. **Epicuro: as luzes da ética**. São Paulo: Moderna, 1998.
- NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná**: uma introdução Histórica e Literária. São Paulo: Paulus, 2011.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Os primeiros cristãos e o mundo urbano: A importância da cidade no surgimento das comunidades cristãs. In: SATHLER-ROSA, Ronaldo (Org.). **Culturas e Cristianismo**. São Paulo: UMESP/Loyola, 1999.
- _____. Apocalipse e literatura. **Sociopoética**. Volume 1, Nº 8, Jul/Dez. UEPB, 2011. p 93-104.
- _____. **O que é Apocalipse?** 1ª Ed. São Paulo. Brasiliense. 2008.
- ONFRAY, Michel. **Contra-história da filosofia**: as sabedorias dos antigos. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- PARKER, Richard A.; DUBBERSTEIN, Waldo H. **Babylonian Chronology 626 B.C.-A.D. 75**. Brown University Press. Providence, Rhode Island. 1956

PENA, Joabson Xavier. **As duas faces de Jerusalém em Flávio Josefo**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, Cuiabá, 2012.

PEREIRA JÚNIOR, Isaias Lobão. **Manual de Exegese Bíblica: Metodologia histórico-gramatical**. Brasília – DF. 2005. Disponível em: < http://www.monergismo.com/textos/comentarios/manual_exegese.pdf > Acesso: 08 de Out. de 2015.

POZZER, Katia Maria Paim. Babel e a Representação do Sagrado na Cidade Antiga. In: CORNELLI, Gabrielli (org.). **Representações da Cidade Antiga. Categorias Históricas e Discursos Filosóficos**. 1ª ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos; *Classica Digitalia Vniversitatis Conimbrigenis*; ARCHAI, 2010.

RAMOS, Marcus Vinicius. **O Livro Siríaco de Daniel: Texto, tradução e comentário**. Tese de doutorado em História. Brasília: PEJ-UNB. 2014.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. Vol. 1. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2007.

SAHLINS, Marshall D. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SÁNCHEZ, Javier Antolín. **Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el Cristianismo primitivo**. Tesis de Doctorado. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.

SANTOS, Rogério Lopes dos. **Epicuro e o epicurismo: a Filosofia enquanto exercício para o bem viver**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Filosofia/UFSM. Santa Maria, 2015. Orientador: Prof. Dr. Miguel Spinelli.

SANT'ANNA, Henrique Modanez de. **Entre Reis, Tiranos e Generais: Imitatio Alexandri e Dispositivos Táticos no Ocidente Helenístico, 323-255 A.C.** Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em História/UNB. Brasília, 2011. Orientador: Prof. Dr. Vicente Dobroruka.

SAULNIER, Christiane & ROLLAND, Bernard. **A Palestina no Tempo de Jesus**. São Paulo. Paulus, 1983. [versão em PDF].

SAULNIER, Cristiane. **A Revolta dos Macabeus**. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

SCHMID, Wolfgang. **Epicuro e l'epicureismo cristiano**. Brescia: Paideia Editrice. 1984.

SELVATICI, Monica. **Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã: Questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no Livro dos Atos dos Apóstolos**. Tese de doutorado – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2006. Orientador: Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese.

_____. A Ásia selêucida e os reinos asiáticos, pp. 141-169. In: MARQUES, Juliana bastos; SELVATICI, Monica. **Mundo Helenístico**. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2012.

SEWELL, William. The concept(s) of culture. In.: HUNT, Lynn; BONNELL, Victoria (org). **Beyond the Cultural Turn**. Berkeley: University of California Press, 1999, pp. 35-61.

SHIGUEMOTO, Samuel dos Santos; SIQUEIRA, Reinaldo W. Siqueira. IHWH: a identidade do Deus de Israel. **Revista Kerygma**. Engenheiro Coelho, V. 7, N. 2, 69-85, 2011.

SILVA, Rafael Rodrigues da. **Edição e Heresia: O livro de Daniel**. 346 f. Tese de doutorado, comunicação e semiótica. PUC. São Paulo. 2005.

SILVA, Romero Júnior Venâncio. **A Crítica da Religião em Marx: 1840-1846**. 176 f. Tese de doutorado em filosofia. UFPB. Recife, 2010.

SILVA, Rosana Marins dos Santos. **Pluralidade e conflito. As Revoltas judaicas e a Ideologia do poder: Uma história comparada das guerras judaicas entre os séc. II a.E.C. e I E.C.** 143 f. Dissertação de mestrado em História. UFRJ, Rio de Janeiro. 2006.

SOARES, Dionísio Oliveira. **A Apocalíptica no Zoroastrismo, Judaísmo e Cristianismo: Uma análise das relações entre o Avesta, Dn 12-13 e Mt 27, 51b-53 quanto à ideia de ressurreição**. Tese de doutorado em Teologia Bíblica. Rio de Janeiro: PUC. 2011.

_____. **Hesíodo e Daniel: As relações entre o mito das cinco raças e o sonho da estátua de Nabucodonosor**. Dissertação de mestrado em Teologia Bíblica. Rio de Janeiro: PUC. 2006.

_____. A literatura apocalíptica: o gênero como expressão. **Horizonte**: Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 99-113, dez. 2008. Disponível em < <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/425/835> >.

SOUSA, Ágabo Borges de. Além-mundo no Antigo Israel e nas religiões do Oriente Próximo. In. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **O imaginário do além-mundo na apocalíptica e na literatura visionária medieval: Itinerários de recepção**. São Paulo: Universidade Metodista, 2015. [paginação irregular, versão epub].

_____. É Possível estudar a religião popular judaica a partir da literatura bíblica? **Revista Jesus Histórico**, Rio de Janeiro, V. 7, N. 13, 70-82. 2014.

_____. Filosofia helenística e o encontro com a cultura do Médio Crescente: O diálogo de Daniel com as escolas epicurista e estoica. **CAMINHOS**, Goiânia, V. 11, N. 2, 232-245, Jul-Dez. 2013.

_____. **Daniel: Um Apocalipse Anticuo-Testamentário**. Grupo de Pesquisa As Escolas Filosóficas do II sec. a.Cr. e o Movimento Apocalíptico de Daniel (ensaio). CNPq. UEFS, DCHF, NEF. 2012.

_____. O diálogo das escolas filosóficas do II século e as influências dos movimentos helenizantes no Médio crescente, a partir da literatura apocalíptica veterotestamentária. **Projeto de Pesquisa**. CNPq. UEFS, DCHF, NEF. 2011.

_____. Livro dos Inícios e Princípios: O livro de Gênesis como base teológica para a Bíblia Hebraica. **EPISTÊMÊ**. V. 11, 11-56. Maio-Nov. 2009.

_____. O fim do mundo no livro de Daniel: a esperança do novo. **Estudos Bíblicos**, N° 59, Petrópolis; Editora Vozes, 1998. pp. 24-28.

_____. A figura de “Um como um Filho de um Homem” em Daniel 7. O messias na compreensão de Daniel. **Estudos Bíblicos**, N° 52, Petrópolis: Editora Vozes, 1997. pp. 72-77.

SPINELLI, Miguel. **Epicuro e as bases do epicurismo**. São Paulo: Paulus, 2013.

- _____. **Os Caminhos de Epicuro**. São Paulo: Loyola, 2009.
- STORNIOLO, Ivo. **Como ler o livro de Daniel**. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- TALMON, Shemaryahu. *Daniel*. In: ALTER, Robert E.; KERMODE, Frank. (Orgs.). **Guia Literário da Bíblia**. São Paulo: UNESP, 1997.
- TORRES-LONDOÑO, Fernando. História das religiões. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo, SP: Paulinas, Paulus, 2013, p. 217-229.
- TYLOR, Edward B. **Primitive Culture**: Researches into the development of mythology, philosophy, religion langue, art, and custom. 6 ed. London: John Murray, 1920.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Epicuro: o filósofo da alegria**. 4ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- VASCONCELLOS, Pedro Lima & SILVA, Rafael Rodrigues da. **Como ler os Livros dos Macabeus, Memórias da guerra**: O Livro das Batalhas e o Livro dos Testemunhos. São Paulo: Paulus Editora. 2004.
- VEGETTI, Mario. O homem e os deuses. In: VERNANT, Jean-Pierre (org.). **O homem grego**. Lisboa-Portugal: Editorial Presença, 1994, p. 229-254.
- VON RAD, Gerhard. **Teologia do Antigo Testamento**. Vol., I e II. 2ª ed. São Paulo: ASTE/TARGUMIM, 2006.
- WILSON, Edmund. **Os Manuscritos do Mar Morto 1947-1969**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- WRIGHT, Robert. **A Evolução de Deus**. Rio de Janeiro: Record, 2012.